Universidad de Oviedo

Programa de Doctorado en Filología Española

**Tesis doctoral**

# *Literatura tradicional en el norte de Perú*

# *Recuperaciones de la literatura tradicional en el norte de Perú: textos, estudio y sistematización del corpus oral y escrito*

Héctor Gómez Navarro

## Índice

Introducción ---------- 10
Diversidad de fuentes ---------- 33
Metodología ---------- 40
1. Seres míticos
1.1 Diablos ---------- 45
1.1.1El tutapure ---------- 46
Estudio ---------- 47
1.1.2 El huandure ---------- 51
Estudio ---------- 52
1.1.3 El diablo del cerro Maray ---------- 55
Estudio ---------- 56
1.1.4 El diablo de El Sauce---------- 59
Estudio ---------- 61
Una cuestión transversal: la apariencia aviforme ---------- 64
1.15 El diablo de la autopista Panamericana ---------- 67
Estudio ---------- 69
Una cuestión transversal: el camino es de los muertos,
el camino es de los dioses ---------- 71
Una cuestión transversal: los dioses son de oro,
el oro es de los dioses ---------- 73
1.1.6 La procesión del diablo ---------- 77
Estudio ---------- 81
1.1.7 El diablo enamorado ---------- 85
Estudio ---------- 94
Sobre la apariencia felínica: una cuestión transversal ---------- 96
1.1.8 La casa del fandango ---------- 102
Estudio ---------- 104

1.1.9 El caballero de las espuelas de oro ---------- 108

Estudio ---------- 116

1.1.10 El diablo del ganado ---------- 119

Estudio ---------- 120

Una cuestión transversal: el aspecto extraño de los pies ------- 121

El pacto demoníaco ---------- 122

1.1.11 Vicús ---------- 125

Estudio ---------- 126

1.2 Espíritus y fantasmas ---------- 131

1.2.1 El muerto ---------- 137

Estudio ---------- 139

1.2.1 El muerto enamorado ---------- 144

Estudio ---------- 146

1.2.2 El viejo regador ---------- 149

Estudio ---------- 152

1.2.3 El tesoro escondido ---------- 154

Estudio ---------- 169

1.2.4 La novia ---------- 161

Estudio ---------- 163

1.2.5 La novia (segunda versión) ---------- 168

Estudio ---------- 690

1.2.6 La huérfana ---------- 171

Estudio ---------- 172

1.2.7 El jinete sin cabeza ---------- 175

Estudio ---------- 176

Una cuestión transversal: en la cabeza reside el alma ---------- 177

1.2.8 La viuda ---------- 183

Estudio ---------- 184

1.2.9 El balsero en pena ---------- 186

Estudio ---------- 187

1.2.10 Procesión de ánimas ---------- 189

Estudio ---------- 190

1.2.11 La joven de la casaca ---------- 193

Estudio ---------- 194

1.2.12 El maletín del diablo ---------- 197

Estudio ---------- 199

1.2.13 El fantasma de la refinería ---------- 201

Estudio ---------- 202

1.3 Huacas ---------- 204

1.3.1 La huaca seductora ---------- 209

Estudio ---------- 211

1.3.2 La huaca de La Encantada ---------- 215

Estudio ---------- 222

1.4 Gentiles ---------- 228

1.4.1 Los gentiles y el pastor ---------- 231

Estudio ---------- 235

1.4.2 El gentil que robaba el maíz ---------- 239

Estudio ---------- 242

1.5 Duendes ---------- 245

1.5.1 Los duendes ---------- 247

Estudio ---------- 249

1.5.2 El duende jugador ---------- 251

Estudio ---------- 253

1.5.3 El duende de Yapatera ---------- 255

Estudio ---------- 256

1.5.4 El duende de Cumbibira ---------- 259

Estudio ---------- 260

1.6 Animales mágicos---------- 263

1.6.1El carbunclo ---------- 266

Estudio ---------- 267

1.6.2 El carbunclo (segunda versión) ---------- 272

Estudio ---------- 273

1.6.3 Artemio y el pavo real ---------- 277

Estudio ---------- 278

1.6.4 La bestia nocturna (el caballo fantasma) ---------- 281

Estudio ---------- 282

1.6.5 Los monstruos marinos de Lobitos ---------- 284

Estudio ---------- 285

1.6.6 El zorro y el pescador ---------- 290

Estudio ---------- 291

1.6.7 Mito de origen del chilalo ---------- 294

Estudio ---------- 295

1.7 Otros seres míticos---------- 299

1.7.1 La chununa ---------- 301

Estudio ---------- 302

1.7.2 El minshulay ---------- 306

Estudio ---------- 307

1.7.3 El pecado de los primos ---------- 310

Estudio ---------- 313

1.7.4 El origen del sanpedro ---------- 315

Estudio ---------- 316

1.7.5 La María Dominga ---------- 318

Estudio ---------- 323

2. Lugares mágicos ---------- 326

2.1 Cerros ---------- 331

2.1.1 El Cerro del Encanto ---------- 331

Estudio ---------- 332

2.1.2 El Orfeo piurano (El encanto del cerro La Servilleta) -- 336

Estudio ---------- 337

2.1.3 El cerro de Aypate ---------- 343

Estudio ---------- 343

2.1.4 El cerro El Boquerón (El corcel negro) ---------- 345

Estudio ---------- 346

2.1.5 La leyenda de Mondragón (El Cerro Azul) ---------- 348

Estudio ---------- 349

2.1.6 El encanto del gran lagarto de oro (La Nariz del Diablo)- 351

Estudio ---------- 356

2.1.7 El cerro Aguja (Las cabras encantadas) ---------- 350

Estudio ---------- 360

2.2 Lagunas y cuevas ---------- 363

2.2.1 El perol de oro (La laguna de Huala Alto) ---------- 363

Estudio ---------- 366

2.2.3 La laguna Encantada ---------- 370

Estudio ---------- 373

2.2.4 La cueva de las Capullanas ---------- 377

Estudio ---------- 378

2.3 Otros lugares mágicos ---------- 380

2.3.1 El médano Blanco ---------- 380

Estudio ---------- 381

2.3.2 La Bola ---------- 384

Estudio ---------- 385

2.3.3 Chicuate ---------- 386

Estudio ---------- 389

2.3.4 La barquita misteriosa (el remolino de Cabo Blanco) ----- 393

Estudio ---------- 394

2.3.5 El pueblo de las piedras voladoras ---------- 396

Estudio ---------- 397

2.3.6 La casa de los muertos ---------- 399

Estudio ---------- 400

3. Personajes legendarios ---------- 402

3.1 Hacendados ---------- 404

3.1.1. El pacto de Mister Leigh ---------- 406

Estudio ---------- 418

3.2 Bandoleros ---------- 420

3.2.2 Froilán Alama ---------- 425

Estudio ---------- 429

3.2.3 Pedro Nima ---------- 436

Estudio ---------- 438

3.3 Brujos, brujas y *maestros* ---------- 442

3.3.1 Los runapmicuc ---------- 450

Estudio ---------- 452

3.3.4 Los capadores ---------- 456

Estudio ---------- 459

3.3.5 El Pitingo ---------- 462

Estudio ---------- 465

3.3.6 El león-gente ---------- 473

Estudio ---------- 474

3.3.7 Las brujas de la pampa de la Felipa (La cabra diabólica)- 476

Estudio ---------- 479

4. Cuentos populares ---------- 485

4.1 Cuentos de animales ---------- 485

4.1.1 El zorro y el león ---------- 485

4.1.2 Viringo, el perro que ofendió al Taitito ---------- 492

4.1.3 El grillo y el león ---------- 496

4.1.4 Tres cosas pidió Dios (el añaz y el conejo) ---------- 505

4.1.5 Los animales del patrón ---------- 507

4.2. Los animales y el hombre ---------- 510

4.2.1 La hija del rey ---------- 510

4.2.2 El saber de los animales ---------- 512

4.3 Cuentos de costumbres ---------- 517

4.3.1 El millonario, el cura y el juez---------- 517

4.3.2 El gringo y Pan Con Dulce ---------- 519

4.3.3 Juan Jugador ---------- 521

4.3.4 El muchacho de la ternera ---------- 524

4.3.5 Los dos hermanos ---------- 530

4.3.6 Los tres amigos y los tres consejos ---------- 533

4.4 Cuentos maravillosos ---------- 549

4.4.1 El shulco ---------- 549

Estudio ---------- 552

4.4.2 La rana ---------- 555

4.4.3 El cordero de Dios ---------- 557

Estudio ---------- 558

4.4.4 El panadero que vendía pan sin gente (Blancaflor) ------ 560

Estudio ---------- 566

5. Reflexiones finales en torno a la literatura

tradicional de Piura ---------- 572

6. Bibliografía ---------- 576

## Introducción

Nuestro objeto de estudio es la narrativa tradicional en la región de Piura. Entiendo por narrativa tradicional aquellos relatos construidos completa o parcialmente con temas, personajes y mecanismos combinatorios procedentes del imaginario colectivo. Es, por tanto, un conjunto de textos orales o escritos, creados de forma individual o comunitaria y que se expresan siempre a través de imágenes que funcionan en el campo de lo simbólico y de lo inconsciente.

Nos encontraremos ante diversos tipos de relatos. Por una parte, la creación por excelencia del imaginario colectivo son los mitos, es decir: narraciones altamente significativas y creíbles para un pueblo[1]. Pero en la región que estudiamos los grandes ciclos míticos indígenas (cosmogonías, historias de héroes culturales) han desaparecido prácticamente debido a la destrucción, tras la conquista española, de la estructura social y cultural que los sostenía[2]. Permanece, eso sí, un pensamiento mítico de tipo sincrético con clara base autóctona que ha mantenido vigentes elementos narrativos propios de o paralelos a los grandes mitos. Estos elementos son los mitemas, es decir las unidades mínimas del relato mítico, y la lógica y la combinatoria interna de los mitos.

Un ejemplo de mitema: un personaje sobrenatural aparece en una determinada población y actúa de una manera característica. Los habitantes de la zona desconocen cuál sea el nombre, el origen o las motivaciones del personaje; no obstante, viven con su presencia y transmiten el hecho de las apariciones: esa transmisión conformará el texto sobre el que trabajaremos. El personaje, ante el estudio, revela ser una entidad perteneciente a un determinado relato mítico que la comunidad ha olvidado,

[1] REYES, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pág.15.
[2] Los mitos se mantienen inalterados sólo si existe una estructura social para la que tienen prestigio sagrado, que los transmite y que los fija a través de prácticas rituales.

conservándose aún así en la memoria colectiva un elemento de central importancia como es el ente mítico protagonista.

Otro ejemplo, ahora de mantenimiento de la lógica y la combinatoria interna de los mitos. En un paraje se producen desapariciones de personas, que en ciertas noches del año pueden ser vistas o pueden ser oídas. La comunidad próxima al paraje refiere el hecho, sin poder darle mayor explicación. En la investigación se manifiesta la presencia en el lugar de un numen olvidado al que en el pasado se tributaban sacrificios y atenciones, y que ante la dejadez de la comunidad se provee por sí mismo de víctimas[3]. En este caso, la población ha olvidado el numen y su culto, pero permanece en el inconsciente colectivo la lógica mítica por la cual una entidad sobrenatural desatendida puede llegar a actuar por su cuenta para suplir la dejadez de sus antiguos devotos. El hecho de que las personas "secuestradas" puedan ser vistas y oídas en ciertas noches del año responde asimismo a la lógica mítica sincrética según la cual el numen posee un espacio inaccesible a los seres humanos pero que "abre" en momentos de especial significación, como el Viernes Santo, cuando Cristo está muerto y aún no ha resucitado, y el día de San Juan, que corresponde al solsticio del invierno austral.

Estos dos elementos, mitemas y lógica mítica, aparecerán de manera constante en el presente estudio. Nos referiremos a los textos que los incluyan como relatos míticos, puesto que sería incorrecto clasificarlos enteramente como mitos.

El segundo tipo de relato con el que nos encontraremos es el de la leyenda. Aceptamos para este trabajo la definición aportada por Timothy Tangherlini[4], que

[3] Tras el alzamiento conocido como *Taki Onqoy*, en el pensamiento colectivo indígena empezó a considerarse que los númenes a los que no se prestaban las antiguas atenciones "pasaban hambre" y podían actuar por su cuenta para procurarse el sustento sacrificial que antes recibían de la sociedad incásica. Véase MOLINA, Cristóbal de, *Relación de fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Iberoamericana, 2010, págs. 94-100.

[4] TANGHERLINI, Timothy «"It happened not too far from here...": a survey of legend theory and characterization», en *Western Folklore*, vol.49, nº 4 (octubre 1990). Long Beach, WSFS, 1990, pág. 85. Definiciones anteriores me parecen más imcompletas, como la de CARO BAROJA, Julio, *De los arquetipos y las leyendas*, Madrid, Istmo, 1991, págs.133-138.

describe la leyenda como una narración tradicional corta de un solo episodio, altamente ecotipificada, realizada de modo conversacional, que refleja una representación psicológica simbólica de la creencia popular y de las experiencias colectivas y que sirve de reafirmación de los valores comúnmente aceptados por el grupo a cuya tradición pertenece. Se distingue del mito en que sus personajes principales son personas en lugar de seres sobrenaturales. Al igual que en los textos míticos, la comunidad acepta que los sucesos narrados en las leyendas son verdaderos. En el caso de la región de Piura, el nacimiento de sus leyendas coincide con la conquista inca, momento que marca en el pensamiento regional la entrada en la Historia. Frente a unos tiempos oscuros para el habitante medio de la región (la época Vicús, la época tallán), la incorporación del territorio al Tahuantinsuyo supone el comienzo del "tiempo de antes" en un sentido psicológico. Obsérvese que, aunque Piura perteneció al Incario sólo entre 1466 y 1532, los textos míticos y la leyendística siempre se refieren a la época prehispánica como propia de los incas, quienes representan de manera arquetípica el pasado indígena. La mayor parte de los textos legendarios, no obstante, pertenecerán a época reciente, en concreto las décadas anteriores a la desaparición del sistema de haciendas, feudalismo agrario que se mantuvo desde la conquista española hasta el gobierno dictatorial de Juan Velasco (1968-1975).

El tercer tipo de textos que encontraremos son los cuentos populares. Entiendo éstos como narraciones breves, tradicionales, consideradas por la comunidad como ficticias aunque transmiten aspectos fundamentales de la psique colectiva. Aceptamos para este trabajo la idea de que los cuentos populares se dividen en «tres clases principales: maravillosos, de costumbres [...] y de animales. Estos últimos constituyen en realidad un subsistema común a las dos primeras clases, ya sea imitándolos o

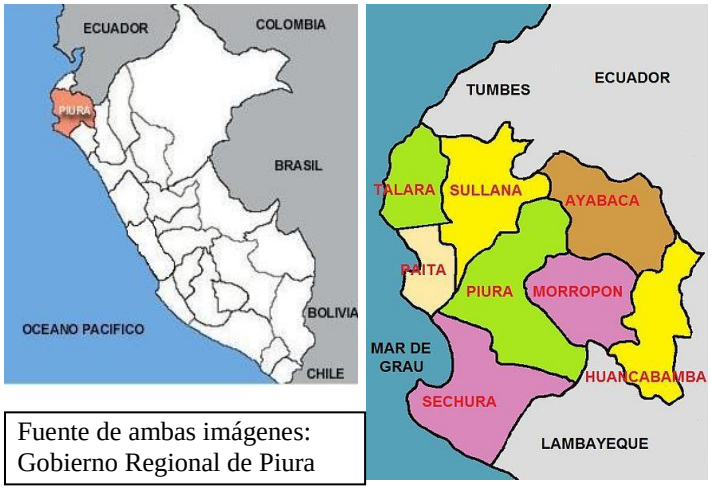
contradiciéndolos»[5]. Se distingue de los tipos anteriores en que la comunidad no supone que los hechos narrados sean verdaderos. En la cuentística veremos una fuerte impronta hispánica, siendo muchos de los textos cuentos populares españoles aclimatados a la región de Piura, aunque también se trasluce la influencia de la psique indígena.

Si fuese ésta una tesis de arquitectura, y en ella pretendiésemos describir el conjunto monumental de la Basílica de Santa Francesca Romana, no podríamos menos que hablar también de la construcción sobre la que se alzó, Santa María Nova. Y para hablar de ésta, deberíamos hablar del Templo de Venus y Roma construido por el emperador Adriano, cuya planta y muros aprovechó el santuario cristiano. Y aún antes deberíamos estudiar la Domus Aurea del emperador Nerón, porque todas estas edificaciones se levantan sobre su atrio. Sólo hablando de todas las construcciones previas, del proceso de cómo unas se alzan sobre otras y qué elementos de cada una permanecen hoy daríamos justa idea sobre el conjunto arquitectónico. Así, para hablar de la literatura tradicional de Piura, es necesario hablar de los elementos psicológicos y estéticos de los distintos pueblos que la Historia ha llevado a esta región norteña de Perú.

Someramente, y antes de extendernos, hemos de señalar que el Departamento de Piura se encuentra en el extremo norte de Perú, y en su costa coincide la mayor extensión de desierto del país, que llega hasta el piedemonte de los Andes.

[5] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pág. 6.

La cordillera, que alcanza los 4.500 msnm es un típico territorio de Andes tropicales, sin la puna predominante en la zona central de esta sierra; pero cuenta, no obstante, con la peculiaridad de que su vertiente Este es de selva alta, por la influencia que recibe de la cercanía del Amazonas. Su superficie es de 35,892.49 metros cuadrados, algo mayor que la región española de Cataluña, y según el último censo está poblada por 1.725.488 habitantes[6]. Se divide políticamente en ocho provincias. Cinco de ellas pertenecen a la zona costera, caracterizada por ser un paraje desértico, con zonas de bosque seco y vegetación estacional, que no obstante es extremadamente fértil si recibe el riego adecuado. Estas provincias son: Talara, Paita, Sechura (las tres adyacentes al mar), Sullana y Piura, donde se encuentra la capital regional. Hay una provincia que incluye zona desértica y sierra andina: Morropón. Las otras dos provincias, Ayabaca y Huancabamba, son completamente andinas aunque presentan "cejas de selva", es decir zonas de selva alta. Esta distinción según la geografía física es necesaria por cuanto las provincias costeras fueron habitadas por los llamados pueblos yungas, extendidos por toda la zona del desierto pacífico. Recibieron influencias jívaras y leves influjos andinos antes de pasar a formar parte del Imperio incásico, y después fueron conquistadas por los españoles, constituyendo una de las regiones más hispanizadas de Perú. En las provincias de sierra, en cambio, habitaron pueblos jívaros llegados de la selva que se relacionaron de forma




Fuente de ambas imágenes: Gobierno Regional de Piura

[6] Según en Instituto Nacional de Estadística e Informática de Perú, http://proyectos.inei.gob.pe/?id=CensosNacionales, consultado el 24-10-2011 a las 20:00. Las imágenes, de libre disposición, han sido tomadas del Gobierno Regional de Piura, http://www.regionpiura.gob.pe/detalle.php?idpag=8&pagina=mappiura&vper=0&tit=18, consultado el 24-10-2011.

continua con los pueblos andinos. Fueron conquistados por los incas y más tarde por los españoles. Las diferencias en el peso específico de cada pueblo en las dos zonas, costera y andina, implica también diferencias de matiz en la actual cosmovisión mestiza de cada territorio, que se dejarán sentir en las distintas expresiones del imaginario colectivo.

Más por extenso ahora, toda la región es por razón de su ubicación una zona "cotradicional", esto es, que recibe la influencia cultural de dos regiones con sus propios modelos de desarrollo. Por una parte, los Andes septentrionales, con una cultura que se extiende desde la actual Venezuela y llega hasta el valle de Lambayeque, actual región de Chiclayo, en un primer momento. Por otra parte, los Andes centrales, con sus distintos horizontes de desarrollo, que van avanzando su línea de influencia desde el valle de Lambayeque, su primera frontera, cada vez más hacia el Norte, llegando en su máxima expansión durante el Imperio incásico al sur de la actual Colombia. Es necesario señalar también el influjo de las poblaciones autóctonas puramente costeñas y del desierto, llamadas yungas, y de los pueblos amazónicos. Estos contactan con la zona costera a través del Abra de Porculla, corredor natural que a través de 90 km. conecta el actual pueblo de Olmos, Chiclayo, con la Alta Amazonía. Por este corredor transitaron desde la selva bienes materiales como plumas, pieles, animales de la jungla y madera de chonta[7], y desde la costa las conchas *mullu* y los utensilios de metal.

En Piura contamos, por tanto, con una cosmovisión indígena nacida de un amplio proceso de mestizaje previo. La primera población de la que existe noticia en este territorio se remonta aproximadamente al 9000 a.C., y estaría formada por diversos grupos de cazadores-recolectores. Habitan en una región de clima benigno, con amplios sectores de manglar en las riberas fluviales, donde se encuentran con facilidad altas

[7] La chonta se puede referir tanto a la *Iriartea deltoidea* como a la *Bactris concinna*; véase KAHN, Francis y MOUSSA, Farana, *Las palmeras del Perú: colecciones, patrones de distribución geográfica, ecología, estatutos de conservación, nombres vernáculos, utilizaciones*, París, IFEA,1994, pág.133.

cantidades de vegetales silvestres, mariscos, pesca y caza menor. Su desarrollo material se sitúa dentro del estadio Lítico, en el que se producen y utilizan herramientas no especializadas de piedra tallada y numerosos útiles de hueso. La abundancia de recursos disponibles conlleva un avance más lento de la tecnología lítica que en las zonas andinas, donde el clima más duro y la escasez de alimentos obligan a acelerar el proceso de neolitización iniciado hacía un milenio[8].

La estructura social de los pobladores de nuestra zona de estudio es en este momento la de las comunidades pre-tribales. Son grupos humanos de pescadores-recolectores nómadas, que forman "bandas" de entre 3 y 5 unidades familiares y ocupan de manera no exclusiva un territorio cuyo centro está junto a una ribera fluvial y se extiende por igual hacia la costa y la sierra. Estas unidades sociales básicas se coordinarían con otras "bandas" formando grupos de reciprocidad. Su vida material estaría marcada por una dedicación principal a la obtención de alimentos junto con actividades de producción de útiles y de bienes no alimenticios como vestimentas y adornos. La actividad alimentaria estaría caracterizada por procesos "apropiadores", típicos de la sociedad pescadora-recolectora, con ciclos muy cortos de producción y consumo, no interrumpibles debido a la inexistencia de medios de conservación de los alimentos.

Su cultura estaría basada en un riguroso sistema de valores y normas entre los que destacan los principios de reciprocidad entre personas y grupos, lógicos en una situación de precariedad material. Por otro lado, esta precariedad era en parte impuesta por las condiciones de desarrollo material y en parte por una cultura contraria a la sobreexplotación de recursos, la acumulación de los mismos, y proclive a la propiedad comunal sobre la fuerza de trabajo y los instrumentos. Como afirma Luis Bate, «la

[8] Véase VELEZMORO MONTES, Víctor, «Orígenes y primeros tiempos», en BUSTO DURTHURBURU, José Antonio del (dir.), *Historia de Piura*, Piura, UDEP, 2004, págs. 1-10.

inhibición de la acumulación y el almacenamiento, más que a limitaciones técnicas, obedecía a restricciones sociales que, manteniendo la situación generalizada de precariedad, hacía necesaria la permanencia del sistema de relaciones de reciprocidad»[9].

En lo que respecta al presente estudio, es posible que este carácter cultural contrario a la acumulación haya dado lugar al *leitmotiv* narrativo del castigo de la avaricia. Este tema, omnipresente en los mitos costeños y andinos y muy representado en la literatura tradicional de Piura, sería la fosilización de las narraciones pretribales, en las que se encontraría el "didactismo elemental para la convivencia"[10] de aquella sociedad y aquel tiempo.

Es asimismo posible, extrapolando datos etnográficos de actuales sociedades cazadoras-recolectoras y elementos narrativos del folclore, que estas culturas no estableciesen una diferencia ontológica tajante entre animales y humanos. De esta manera de pensar se derivarían aquellos relatos en los que aparecen personajes con doble cara intercambiable, animal y humana[11]. No así los personajes con capacidades mágicas que se transforman en animales, de cuya naturaleza se tratará más adelante.

En cuanto al origen de estas primeras sociedades, existen tres teorías en vigor. Por una parte, Max Uhle, cabeza de la teoría migratoria, afirma que estos grupos llegan a la zona desde Panamá, unos a través de los valles andinos, otros por la costa, y tanto se establecen en la región como prosiguen viaje hacia los Andes, siendo ya portadores de la cultura que se habría seguido desarrollando una vez establecidos en su nueva área de residencia[12]. La teoría autoctonista cuyo representante más destacado es Julio C. Tello, en cambio, mantiene que los primeros pobladores de la zona llegan desde el

[9] BATE, Luis «Comunidades andinas pre-tribales, los orígenes de la diversidad», en LUMBRERAS, Luis Guillermo (coord.), *Historia de la América andina*, Quito, UASB, 1999, pág. 107.
[10] BELTRÁN ALMERÍA, Luis, «Bosquejo de una estética del cuento folclórico», en *Revista de Literaturas Populares*, nº V-2, México, Unam, 2006, pág.250.
[11] Ibid.
[12] KAULICKE, Peter (ed.), *Max Uhle y el Péru antiguo*, Lima, PUCP, 1998, págs. 5-47.

Amazonas para después establecerse unos, otros internarse en los Andes. Estos grupos se encontrarían en un estadio primitivo, desarrollándose sus sistemas culturales una vez establecidos[13].

Una tercera vía es la representada por Esteban Puig, que sostiene la existencia de dos grupos humanos que parten de Panamá, uno llegando a Venezuela (futuras culturas de los Andes septentrionales) y el otro ingresando a los valles interandinos. Posteriomente aparecería un tercer grupo que ocuparía el desierto y el piedemonte andino, de nuevo estableciéndose algunos grupos, otros continuando hacia la costa sur[14].

En todo caso, la sociedad pretribal de pescadores-recolectores se transforma en torno al 5000 a.C debido al surgimiento de una agricultura semisilvestre que da origen al desarrollo del llamado estadio agrícola incipiente. Aparecen asentamientos humanos permanentes y semipermanentes y se produce la apropiación de la tierra y la territorialización exclusiva de áreas de influencia por distintos grupos, frente a la ocupación no exclusiva del territorio típica de la etapa anterior. Estos cambios materiales implican socialmente el fin del sistema pretribal de propiedad comunal y la aparición por tanto de un tipo de sociedad de clases. Así lo demuestra, por ejemplo, un incipiente comercio que busca materiales de prestigio para las primeras clases dirigentes. La psicología y la cosmovisión religiosa, como es lógico, se transforman también. En palabras de Jorge Marcos, «los cazadores-recolectores de los períodos anteriores necesitaron establecer una comunicación ritual con la naturaleza y con los espíritus, que gobernaban el bosque y los animales, para que les permitiesen subsistir.

[13] Ibid.;, págs. 69-84.
[14] PUIG, Esteban, *Introducción a la historia antigua del Perú*, Piura, UDEP, 1988, págs. 20-41.

[…] [En esta etapa], la necesidad de lluvia y de un clima que favoreciese las cosechas, llevó a los agricultores a forjar nuevos y complejos ritos agrícolas.»[15]

Este cambio sociocultural probablemente conllevase también transformaciones en los elementos de la narración tradicional que han llegado hasta nuestros días. La sedentarización ha podido producir la diferencia narrativa entre el espacio "de dentro", el conocido, donde se desarrolla la vida familiar y productiva, y el espacio "de fuera", el bosque, el desierto y en algunos casos el mar, que es desconocido y encierra toda clase de peligros.

En el intervalo de los años 3000-2500 a.C. se produce un gran cambio climático y los manglares y el bosque tropical son sustituidos por el desierto con vegetación estacional y el bosque seco. Las zonas de cultivo se trasladan a los alrededores de los ríos. Se inicia, además, la selección de las variedades vegetales para el cultivo y una primera ganadería de patos, cuyes y llamas. Aumenta el número de herramientas líticas y se consolidan los grupos agrícolas incipientes. El impacto social de este cambio climático ha quedado fijado en la tradición oral a través del mito del castigo de Qhoa, que se estudiará en su momento.

En torno al 2200 y hasta el 1800 a.C, aproximadamente, se desarrolla el llamado estadio precerámico. En esta etapa se consolidan las organizaciones sociales fuertemente jerarquizadas, con una clase dirigente muy posiblemente conformada por una casta de técnicos-sacerdotes y una clase de trabajadores ya especializados, con amplias capas dedicadas a la pesca, la recolección y la agricultura[16]. De esta época datan los primeros ejemplos en la zona de arquitectura pública, representada por plazas en el centro de los poblados y plataformas con rampas de acceso de carácter ceremonial. En

[15] MARCOS, Jorge, «El proceso de neolitización», en LUMBRERAS, Luis Guillermo (coord.), *Historia*... pág.113.
[16] Estratificación social que se percibe también en Chavín de Huántar.

cuanto a la religión, parecen consolidarse los dioses agrarios y atmosféricos[17]. Como en toda cultura agraria, en la sociedad pre-cerámica probablemente apareciese la escenificación simbólica de la vida agrícola, con su ciclo de vida-muerte-resurrección,[18] dando lugar con el tiempo a mitemas y elementos narrativos referidos esta idea del ciclo vital.

En torno al 1800 a.C. se inicia el período Formativo, que se desarrollará hasta el 500 a.C. aproximadamente. Este período se caracteriza por ver el nacimiento de la cerámica y la metalurgia en cobre. La existencia de cerámica garantiza una relativa independencia respecto de la naturaleza y alarga los ciclos alimentarios de producción y consumo. Este hecho permite que las riberas de los ríos queden dedicadas a los cultivos, mientras las aldeas se trasladan a lugares estratégicos. Esta nueva situación, unida a la metalurgia, permite un aumento de las tierras de cultivo, la producción de excedentes agrarios y, socialmente, crece el poder de centros jerárquicos superiores a las aldeas agrarias en desarrollo[19].

La cerámica que en este momento se desarrolla en la zona responde a una influencia claramente norandina, de donde no es difícil deducir que otros elementos ideológicos-culturales, que raramente dejan huellas arqueológicas, también acusarían influjos del norte. Se abren, además, rutas comerciales entre la costa ecuatoriana y los Andes, siendo nuestra zona de estudio un importante lugar de paso y a su vez emisor y receptor de mercancías. De la costa partirían, principalmente, las conchas *mullu* para ser intercambiadas por cobre arsenical y, en menor medida, piedras preciosas y lana de vicuña. Junto con las mercancías, según evidencias arqueológicas, viajan las tecnologías cerámicas, metalúrgicas y de orfebrería y cabe suponer que también lo hicieron aspectos ideológicos. El comercio de *mullu*, como más adelante explicaremos, indica que la

[17] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. pág.16.
[18] BELTRÁN ALMERÍA, Luis, op. cit. págs.257-259.
[19] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. págs. 18-20.

filosofía dual, tan importante en la cosmovisión indígena, existe ya en la costa, en la zona norandina y en los Andes centrales.

Es necesario, no obstante, indicar que en los Andes del norte se desarrollan sociedades más dispersas e independientes, formadas por múltiples grupos relativamente pequeños, organización favorecida por la abundancia de recursos. En la zona centroandina, en cambio, la escasez beneficia el ascenso de sociedades que presentan estructuras muy organizadas y modelos centralizados de administración política y económica para grupos humanos más grandes. Es importante también reseñar la ubicación de las dos principales rutas de comercio: una, terrestre, bordeaba los Andes y a la llegada del Tahuantinsuyo se convertirá en el ramal norte del Cápac Ñan, el Camino Real inca; esta vía refuerza los vínculos de los pueblos de la sierra y expande la influencia centroandina. La otra, vía marítima, comunica las poblaciones de costa y fortalece los nexos de las comunidades que serán llamadas yungas[20].

De esta época data el complejo arqueológico de Samanga, situado en la provincia de Ayabaca en plenos Andes piuranos, donde una serie de petroglifos nos ofrece interesantes datos acerca de la cosmovisión de los pobladores de la zona, que en este momento eran ayahuacas, jívaros de la futura confederación Guayacundos. Los glifos presentan:

- imágenes (líneas, puntos) relacionadas con el orden astronómico
- líneas relacionadas con el uso de alcaloides alucinógenos
- representaciones felínicas
- otras representaciones zoomorfas
- imágenes de seres mitológicos: monóculos, monópodos, etc.

[20] Ibid.; pág. 19.

- representaciones de “danzantes” emplumados relacionados con posibles escenas de culto.

La importancia de este extenso sitio arqueológico para nuestro estudio reside, por una parte, en que certifica la presencia de poblaciones amazónicas instaladas en la sierra andina. Esta población y su cultura permanecerán como sustrato tras la conquista inca, condicionando la cosmovisión indígena de la zona, y la mezcla resultante de una población de origen amazónico, en contacto permanente con los pueblos del desierto y dominados por el Tahuantinsuyo será la que reciba a su vez la conquista española, procesos de los que viene la actual y compleja cosmovisión mestiza de la sierra de Piura.

Por otra parte, el análisis de los glifos nos indica a las claras la importancia concedida por los ayahuacas a la astronomía, relacionada sin duda con los ciclos agrarios y cinegéticos. El uso ritual de alcaloides alucinógenos[21], muy probablemente el cactus llamado achuma, nos indica una apreciación de los ritos chamánicos de adivinación, purificación, iniciación y magia comunitaria, prácticas que permanecen vigentes hoy día en prácticamente todas las capas de la población serrana y entre muchos habitantes de la costa y el desierto. Respecto a las representaciones felínicas, éstas pueden tener una doble procedencia: bien amazónica, relacionada con el culto místico y theriomórfico del jaguar; bien del mundo de Chavín, desarrollado desde el s. XIII a.C. y relacionado con un panteón agrario amante de los sacrificios[22]. Según Velezmoro, «este felino mítico integraría fuerzas atmosféricas: orina lluvia como el dios

[21] Comprobado por la presencia en los glifos de motivos relacionados con visiones alcaloideas como retículos, “arcos-iris”, líneas quebradas, espirales, torbellinos, etc.
[22] POLÍA, Mario, *Los Guayacundos Ayahuacas: una arqueología desconocida.* Lima, PUCP, 1995, págs. 114-126.

de los Paracas, ruge produciendo el trueno y se alimenta de sangre para fecundar la tierra»[23].

Tras el período Formativo se inicia en todo el mundo andino y periandino la llamada etapa de los desarrollos regionales. En los valles de Trujillo y Lambayeque se establece el reino mochica, que consigue en un primer momento aumentar sus tierras de cultivo gracias a grandes obras de canalización de agua de riego; el lógico aumento del producto agrario conlleva una rápida expansión poblacional y permite un desarrollo tecnológico que es aprovechado para someter, por la fuerza o a través de sistemas de tributos y semicolonización, a diversos pueblos a su alrededor.

En Piura, en tanto, se desarrolla la cultura Vicús. Aparecida en el s. V a. C., a finales del período Formativo, alcanza su esplendor en torno al 200 a. C., vive su decadencia desde el s. IV de nuestra era y desaparece entre los años 700-900.

Esta cultura es un producto único. Recibe, por una parte, la influencia norteña de los mindalaes ecuatorianos; por otra, la del citado Imperio moche, del que es tributario desde el s. I[24]; y además integra población yunga de la costa y el desierto acusando un importante influjo de los pueblos amazónicos habitantes de los Andes piuranos.

La sociedad parece estar conformada básicamente por una élite administrativa y comercial y amplias capas de trabajadores. En principio practican los cultivos en "decrecientes", esto es, en áreas fluviales inundables durante las crecidas estacionales. En el s. I esta cultura pasa a ser tributaria, como se ha indicado, del reino moche, sin que esté claro si se convierten en una colonia mochica asilada en el norte, que conserva sus formas de gobierno pero controlada por centros administrativos y militares, o bien un "complejo de integración", es decir, parte del reino. La presencia moche construye

[23] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. pág. 30.
[24] El hallazgo en Olleros, provincia de Ayabaca, de la tumba de un personaje sepultado con un rico ajuar de instrumentos de cobre de estilo Moche-I atestigua la presencia mochica en la sierra piurana. Véase POLIA, Mario, *Los Guayacundos*... págs 297-421.

canales de riego que enriquecen la economía agraria, mientras al tiempo se sigue desarrollando una importante tradición metalúrgica en cobre, plata y oro[25]. Es necesario señalar dos aspectos de la cultura moche que tendrán fuerte influencia en el actual carácter de las comunidades del sur de Piura: la positiva valoración del sexo, que se expresa a través de la constante representación de escenas sexuales en la cerámica tanto de uso cotidiano como sacro, y la presencia de un rito (el "rito de presentación de la copa") relacionado con el sacrificio, la lluvia y la regeneración de ecosistemas fluviales. La positiva visión del sexo ha permanecido sobre todo en la actual provincia de Sechura formulada materialmente a través de una cerámica erótica muy semejante a la moche y, en lo que respecta al presente estudio, expresada en la abundancia de anécdotas *coloradas* (sexuales) que jalonan su rica tradición oral. El mito que sin duda acompañó al "rito de presentación de la copa", donde se producían sacrificios para favorecer la llegada del agua, ha permanecido en el inconsciente colectivo en forma de diversos relatos que recogen los probables episodios míticos: sobre este tema se tratará más adelante.

Respecto a la cosmovisión Vicús, se ha estudiado el posible carácter sangriento y violento del panteón de esta cultura. Hay abundancia de representaciones de dioses de aspecto felínico, que se relaciona por un lado con el culto mochica de Ai-Apaec ("el degollador") y por otro con el dios-jaguar de la selva alta. Sería, en todo caso, un claro indicador de cultos sacrificiales. Los ceramios en los que aparece un sacerdote-jaguar adornado con un collar de cabezas reducidas remite al theriomorfismo chamánico de los pueblos amazónicos, y en concreto a la influencia de los jívaros ayahuacas.

Aparece, además, la imagen de la serpiente, símbolo telúrico relacionado también con el arco-iris y la lluvia. Por otra parte, hay profusión de cerámica con

[25] LUMBRERAS, Luis Guillermo, *El arte y la vida Vicús*. Lima, BPP, 1979, págs. 16-89.

representaciones sexuales –aún vigente hoy día- indicadora de un culto agrario a la fertilidad de la tierra, animales y personas.

La arqueología funeraria certifica la creencia de los Vicús en la vida después de la muerte. Los enterramientos en vasijas, con los cuerpos en posición fetal, (patrón de enterramiento predominante también en la sierra de Ayabaca y Huancabamba) indican según Mario Polía la creencia de que el muerto se unía de nuevo a la Madre Tierra en espera del renacimiento[26]. También expresa un fuerte simbolismo la forma ovoidal de la urnas: el muerto regresa al huevo, desde el que renacerá como su antepasado mítico, el cóndor.

En el s. VI se produce una importante inestabilidad en toda la zona andina y periandina, cuyo resultado entre otros es la caída del reino moche. Vicús, entonces, recibe la influencia de las culturas serranas Cajamarca y Wari. Aunque su desaparición permanece inexplicada, es reseñable que coincide en el tiempo con el nacimiento de la cultura tallán. Téngase en cuenta, eso sí, que la pregnante cultura moche siguió siendo columna vertebral de los pueblos yungas hasta el punto de que, al menos hasta 1651, en Piura se seguía hablando muchik[27].

La aparición de la cultura tallán entre los años 500-600 d.C. representa hoy por hoy un motivo de controversia entre los historiadores. La nación tallán está formada por un extenso grupo de curacazgos que domina el extremo norte de Perú y parte de Ecuador. Respecto a su origen, el cronista Cabello de Balboa inicia la teoría de que los tallanes son un pueblo andino emigrado a la zona de costa, idea que pese a estar muy extendida también es muy contestada, dado que la generalidad de estudiosos admite como más probable que los pueblos del extremo norte peruano y sur de Ecuador comparten una raíz común no serrana. Por otra parte, el grupo encabezado por Juan José

[26] POLÍA, Mario, *Los Guayacundos...* pág. 409.
[27] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. págs. 45-46.

Vega sostiene un origen puramente costeño; teoría que no es descabellada pero que obvia la influencia de los pueblos de la selva. Una tercera vía la representa Esteban Puig, quien defiende una doble procedencia resultante de una unión de población costera y amazónica. Esta idea nos parece la más acertada, aunque los procesos históricos vistos hasta aquí y las características de la mitología y leyendística de la zona nos permiten aventurar que los tallanes, carentes de homogeneidad interna, proceden más bien de una mixtura étnica, cuyo grado varía según la zona geográfica y la época, entre poblaciones de costa, andinas y amazónicas. Apoyo esta idea en que las poblaciones tallán no tuvieron una cabeza política única, ni tan siquiera llegaron a tener una lengua unificada, más allá de las *koinés* que representaban primero el muchik, luego el quechua. El pueblo tallán sería, así, el resultado del primer gran proceso de mestizaje iniciado en el 9000 a.C. y coronado en los siglos XIII y XIV d. C., cuando los tallanes llegan a su máximo grado de desarrollo en todos los aspectos.

En la sierra de la región, en tanto, habitan los pueblos ayahuaca, de origen selvático y perteneciente como hemos visto a la Confederación Guayacundos, y los huancapampas, de origen incierto y tal vez producto de la unión de grupos andinos y amazónicos.

Entre los años 900 y 1100 los valles de la zona empiezan a ser controlados por la cultura Lambayeque-Sicán. Este grupo humano comienza su ascenso con la llegada al valle de Lambayeque desde la costa norteña de un personaje llamado Naylamp[28], quien arriba a la zona acompañado de una rica corte. Este grupo ocupa y reorganiza políticamente el valle de Lambayeque. Aprovecha los conocimientos acumulados por la población en época Moche y los desarrolla, sin influir demasiado en apariencia en las bases mochicas de la cultura popular. Trazando un paralelismo, serían el equivalente de

[28] Según el estudioso, Nailamp, Naymlap, Ñamlap, etc.

los visigodos en Hispania, que se pusieron a la cabeza de la sociedad hispanorromana pero no consiguieron imponerle grandes influencias culturales. Sí se observa una religión menos sangrienta, más amable, en las representaciones iconográficas.

Bajo el dominio de Lambayeque-Sicán los tallanes viven una época de enorme progreso material debido a que se introduce la tecnología del bronce arsenical para la fabricación de armas y, sobre todo, de útiles agrarios; es construido un canal de riego de 150 km. de largo que permite un gran desarrollo de los cultivos, con más de una cosecha por año; además, la apertura de una vía comercial terrestre en la costa, más segura y fácil de transitar que la marítima, debilita la ruta de comercio de la sierra y establece la definitiva preponderancia en Piura de los pueblos de la costa y el desierto sobre los serranos.

Una sequía de más de 30 años, seguida de un fenómeno "mega-Niño" provoca la decadencia de Sicán. Mientras tanto, en el valle de Moche se desarrollaba la cultura Chimú. Esta presenta grandes semejanzas con llos Lambayeque-Sicán. Para empezar, su fundador fue Tacaynamo, quien llegó en balsas desde la costa norteña acompañado por su corte, como 200 años antes lo hiciera Naylamp a Lambayeque. Este grupo también se puso a la cabeza de una población de cultura mochica, aprovechando y desarrollando su herencia sin introducir cambios profundos.

En 1375, el valle de Lambayeque es conquistado por el reino chimú, que de esta manera incorpora también la herencia de Sicán. Ya como imperio, Chimú abarcaba por el norte desde Tumbes, frontera con Ecuador, hasta Carabayllo, cerca de la actual Lima, en el sur. Era un imperio básicamente costeño, aunque controlaba las cabeceras de los ríos que desembocaban en su territorio bien por vasallaje de los pueblos andinos, bien por alianza. Ñacen Pico, tercer soberano chimú, realizó una expedición de control a las

zonas altas del río Moche, aunque la labor de sus tropas parece haber sido más intimidatoria que activa.

La sociedad chimú parece haber constituido un gobierno secular desarrollado, poniendo a las cabezas de las familias nobles al frente del ejército y sometiendo de algún modo el anterior poder sacerdotal. El esquema de dominio imperial muestra una alianza de señores regionales, posiblemente unida al rey que centralizaba el poder por lazos de familia en un primer momento. A partir de la conquista de Lambayeque el esquema parece obedecer a un sistema de virreinatos, hipótesis que se basan, junto a las pruebas arqueológicas, en la ausencia de una lengua imperial. Con respecto a la religión, nos han llegado representaciones de un "personaje frontal" con el aspecto y posiblemente las funciones del dios de los báculos de la cultura Huari, asimilado posteriormente a Viracocha. Su imagen, como ya se ha señalado, es apacible frente a la ferocidad de las divinidades moche. También se conoce un culto a lo que parece ser un "pez celeste", origen de los peces físicos. También se adoraba, como en toda la costa, al dios del santuario de Ychma que será quechuizado como Pachacámac. Junto a los anteriores se encuentra también la representación del llamado "monstruo lunar", un animal con aspecto de dragón asociado según parece al culto del mar y la Luna. Este culto puede haber estado relacionado con la visión del mar como fin del mundo de los vivos, cuyas almas avanzaban hacia las islas de los muertos acompañadas por lobos y aves marinas.

Con respecto a los tallanes, la nueva potencia crea una alianza con sus élites estableciendo un sistema de tributos y mitas que no implican control político; pese a la relativa independencia, cinco centros de control chimú son construidos en territorio tallán.

En 1465, en el contexto de las campañas militares que Túpac Yupanqui estaba llevando a cabo para extender el Imperio incásico (en aquel momento regido por su padre, Pachacútec Inca Yupanqui[29]), es conquistado el reino chimú. Ya se habían dado fricciones entre las dos potencias cuando, durante la conquista inca de Cajamarca, el soberano chimú envió tropas para ayudar a los cajamarquinos. La conquista del reino chimú se produce de manera rápida gracias al genio militar de Túpac Yupanqui, quien logra capturar al último soberano libre, Minchan Zaman[30]. El rey chimú es trasladado a Cuzco y casado con una princesa inca, convirtiéndose así en rehén en jaula de oro. Las costumbres de extraordinario lujo de la élite chimú comienzan a influir en las principales familias cuzqueñas, relajando las costumbres marciales de la nobleza de manera similar a lo que ocurrió con los generales macedonios tras la conquista de Persia o en la Roma imperial al tomar Cartago.

La derrota del imperio chimú es aprovechada por los tallanes para proyectar su primera independencia. No obstante, en 1466 el príncipe inca conquista la sierra de Piura, que acoge después con relativo entusiasmo su integración en el Tahuantinsuyo. En el mismo año, tras una campaña en Ecuador, Túpac Yupanqui incorpora a la nación tallán en el Imperio incásico. Así, en esta etapa se produce el segundo gran mestizaje de la historia de Piura, entre los pueblos anteriormente mencionados y los quechuas provenientes de los Andes Centrales[31].

Por su parte, los conquistadores españoles encabezados por Francisco Pizarro tomaron contacto con Piura en 1526 por vez primera, durante el segundo viaje de descubrimiento del capitán extremeño. En este momento capturan a un joven tallán al

[29] Prescindiremos, puesto que el texto está escrito en español, de utilizar y reseñar los términos quechuas como *Pachakutiq Inka Yupanki* o *Tawantinsuyu*.
[30] También Minchancaman, Minchançaman, etc. Su hijo conservó la dignidad de rey, aunque sin funciones, y aún vivía a la llegada de Pizarro.
[31] VELEZMORO MONTES, Víctor, Op. Cit. págs. 24-51.

que nombran Felipillo, quien será clave en la primera parte de la conquista y sobre todo en los sucesos de Cajamarca que culminan con el prendimiento y muerte del último Inca, Atahualpa[32]. La conquista se da en 1532 y la primera ciudad española fundada en Perú es, precisamente, San Miguel de Piura, si bien su actual ubicación ha variado con respecto al asentamiento original.

Los conquistadores traían consigo un determinado bagaje cultural que se sumará a los aportes autóctonos para conformar el actual mestizaje psicológico. Para esta época los distintos reinos de España se encuentran unificados bajo el emperador Carlos I. Ya habían sido convertidos al catolicismo o expulsados del país los judíos (1492) y musulmanes (1502), si bien estos últimos seguirían siendo motivo de conflicto religioso hasta 1609, cuando se decreta expulsar también a los descendientes de los musulmanes conversos. Desde 1529 y a instancias del emperador, España actúa además como la campeona del catolicismo en Europa ante el avance de la Reforma luterana.

Es de señalar que en la Península permanecían aún restos del paganismo precristiano. En las montañas norteñas de Cantabria la última comunidad abiertamente pagana fue sometida a la religión oficial por una expedición jesuita en una fecha tan tardía como el año 1600[33]. De manera más velada, el paganismo se mantenía a través de las prácticas de magia y brujería. En época del reino visigodo eran constantes las leyes y los cánones episcopales prohibiendo los usos mágicos de origen pagano[34]; el hecho de que una y otra vez existiese la necesidad de prohibir tales prácticas es la mejor demostración de que no desparecían pese a las trabas legales. En la primera mitad del

[32] CORREA GUTIÉRREZ, Nadia Yanina, « La conquista española», en BUSTO DURTHUBURU, José Antonio del, op. cit. págs. 96-203.
[33] VILLAFAÑE, Juan de, *La limosnera de Dios. Relación histórica de la vida y virtudes de la Excelentísma señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo de Osorio y Quiñones*, Salamanca, Imprenta de Francisco García Onorato, 1723, pág.397. Véase también CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, Santos, «Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad tardía hispana», en *Hispania Antiqua* nº 28, Valladolid, UVA, 2004, pág.186.
[34] MARTÍNEZ, Victor. «El paganismo en la España visigoda», en *Burgense*, vol. 13, no 2, Burgos, FTNE, 1972, págs. 489-508.

siglo XV, no obstante, la magia de inspiración pagana comienza a ser sustituida por la brujería satánica, cuyos usos y creencias tendrían gran influencia en la mentalidad hispana de aquellos años[35], como se verá en el desarrollo de este trabajo.

Los conquistadores, como la mayoría de españoles de la época, serían creyentes en un catolicismo popular en el que las finezas teológicas influirían de manera relativa – temas como el purgatorio o el limbo interesaban a gran parte de la población – y que estaría filtrado de creencias precristianas. El recurso a la brujería, además, parece haber sido muy extendido en la época. Influiría en su manera de mirar el mundo no sólo su peculiar bagaje religioso sino también la literatura oral, donde confluían siglos de historia, creencias paganas y cristianas, leyendas y romances, viejos mitos remozados en forma de cuentos populares. Es necesario tener en cuenta además las lecturas más difundidas en la época. Si bien una gran mayoría de la población era analfabeta, las novelas de caballerías con su carga de magia, hechiceros, dragones, amazonas y ciudades encantadas, que eran leídas en voz alta en numerosas reuniones sociales, parecen haber tenido una importante ascendiente en la mentalidad de los conquistadores[36].

Todos estos elementos, autóctonos y españoles, confluyen en mayor o menor grado en la actual mentalidad mestiza. Una mentalidad marcada por el sincretismo religioso, la pervivencia de la psicología prehispánica y una cultura en la que es difícil deslindar los aportes de cada uno de los pueblos que pasaron por Piura. Si bien los casos concretos serán estudiados a lo largo de este trabajo cuando su aparición en un texto lo requiera, es importante tener en mente una idea de central importancia en la psique mestiza: el concepto de *encanto*.

[35] LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992, pág.113.
[36] LEONARD, Irving Albert, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 2006, págs. 57-395.

El arqueólogo y antropólogo Mario Polia define el concepto de *encanto* como "lo mágico cotidiano" y explica:

> *Encanto*, en el léxico curanderil significa "encantamiento", es decir , la acción mágica llevada a cabo por un chamán o bien por parte de una entidad del mundo mítico. *Encanto* es el poder de un objeto, lugar, persona. *Encantos* son los objetos de la mesa [en el ritual chamánico] ya que son los soportes físicos de entidades espirituales e instrumentos de encantamiento. Al mismo tiempo, *encanto* significa "espíritu", o sea la entidad mítica responsable del encantamiento y del poder de lagunas, cerros, peñas, cuevas, rocas, fuentes, plantas, objetos de los antiguos, o "gentileños".
>
> Hay *encantos* buenos y malos, de acuerdo al poder positivo o negativo que anima el objeto, el lugar, el ser. La calidad del poder manifiesta la calidad de la entidad mítica. Hay que tomar en cuenta, de todas maneras, que a menudo el poder es bivalente, es decir potencialmente bueno, o malo: saludable o dañino.
>
> "Una laguna tiene encanto, un cerro tiene encanto, una peña tiene encanto, un camino por despoblados lo mismo [...] una quebrada, un río encanta las sombras. Por eso el que sabe al momento de citar [evocad los encantos menta s nombres de cada lugar, de cada río, de cada peña" (Ramiro Yahuana R., Ayabaca 1987).
>
> La evocación de los *encantos* – la "citación" – precede toda ceremonia terapéutica o divinatoria y consiste en la recitación hablada, o cantada, de largas listas de nombres de lugares sagrados del mundo andino, sea de aquellos con los cuales el maestro ha estrechado un pacto, sea de los lugares de poder del sitio y de la comarca, o de lugares respetados como verdaderas fuentes
>
> poder, como es el caso de las lagunas Huarinjas de Huancabamba. [...] En el uso, la palabra *encanto* se alterna a "virtud" y a "poder", empleados como sinónimos. Las tres palabras, si se usan para indicar la fuente del poder son sinónimos de "espíritu".
>
> Los *encantos*, o espíritus, en la visión chamánica pueden asumir formas humanas, o animales, u otras cargadas de valor simbólico.
>
> El primer dato que hay que subrayar, al examinar el material recogido, es la inseparabilidad del *encanto* de su soporte: lugar, planta, objeto, etc. En los mitos y en las visiones el espíritu, o *encanto*, y la contraparte física forman una unidad inescindible, como el mundo visible y el invisible, la realidad y el mito.[37]

Teniendo en cuenta estas consideraciones previas se puede comenzar a entender la compleja psique mestiza y, para lo que interesa al presente estudio, su reflejo a través de las formas de la narrativa tradicional.

[37] POLIA, Mario, *Las lagunas de los encantos*, Lima, CPS, 1988, págs. 123-124.

**Diversidad de fuentes**

Para conocer la literatura tradicional del norte de Perú, sea indígena, sea mestiza, es tan necesario como útil acudir a fuentes diversas. El particular carácter de la literatura tradicional exige por parte del investigador una apertura de miras y una disposición a aceptar materiales de estudio procedentes de soportes heterogéneos y hasta heterodoxos. Un testimonio que refiera una leyenda a la que no se pueda acceder por otras fuentes y que sea transmitido, por ejemplo, a través de un artículo periodístico no es menos valioso en cuanto a aporte de contenido para nuestra investigación que otro refrendado por una publicación académica, en tanto que la literatura tradicional es esencialmente popular y sus caminos son tan amplios como insospechados.

Nuestras fuentes serán, por tanto:

1– Narraciones orales.

Son la fuente principal del estudio, tanto en número –la mayor parte de la literatura tradicional norperuana vive en la transmisión oral- como en importancia relativa: ante dos versiones de una narración, una oral y popular y otra escrita y culta, (y reseñando siempre las dos en nuestro estudio) la versión oral es salvo excepciones la más interesante por su pureza, por su cercanía al origen de la tradición. Para el presente trabajo se han recopilado 71 grabaciones de voz y 3 registros en vídeo; en torno a 24 horas de aportaciones orales de las ocho provincias de Piura, constituyendo un corpus aproximado de 100 testimonios. Téngase en cuenta que en ocasiones un testimonio ofrece más de una tradición o repite o amplifica una ya recogida.

Por otra parte, en mi segundo viaje me encontré con la oportunidad de participar en el proyecto *Sechura, la palabra del desierto,* una iniciativa multidisciplinar de recogida, fijación escrita y difusión de la tradición oral de las zonas rurales y rururbanas de la provincia de Sechura, en la región norperuana de Piura. El objetivo de este trabajo

es recoger, fijar, conservar y difundir el patrimonio oral de las comunidades asentadas en un territorio de características particulares. A mi llegada, el proyecto llevaba en dique seco desde 2003, cuando se efectuaron los trabajos de recogida de testimonios orales. El equipo humano organizado por Anahí Baylón desde la Biblioteca Municipal "Ignacio Escudero" de Piura recorrió las zonas rurales y rururbanas de Sechura obteniendo un total aproximado de 35 horas de grabaciones magnetofónicas. En ellas se encuentran más de 70 testimonios que comprenden temas como la literatura oral (narrativa y poesía), historia, medicina tradicional, gastronomía y antropología. Durante mi estancia me puse al frente de la segunda fase del proyecto, consistente en la transcripción y fijación por escrito de los testimonios, dirigiendo un equipo de alumnos de la Universidad de Piura, enviados por su profesor Manuel Prendes Guardiola y otro de la Universidad Nacional de Piura, enviados por José Lalupú. He seleccionado algunos textos de este proyecto, debidamente referenciados, para el presente estudio.

2– Antologías y recopilaciones de narraciones tradicionales.

Son una fuente de gran importancia, casi equivalente a las narraciones orales dado que se basan directamente en éstas. Es necesario para el investigador, de todas maneras, prestar atención a los posibles adornos, simplificaciones y malentendidos que en ocasiones vician este tipo de textos. La fuente más importante en este campo son los dos primeros (de tres) volúmenes de *Mitos y leyendas del Perú* de César Toro Montalvo[38], referidos respectivamente a las regiones de la costa y la sierra. Su principal valor es recopilar centenares de textos escritos de temas tradicionales publicados desde la época de las crónicas hasta el siglo XX; su principal error es no tener claras las diferencias entre mitos, leyendas, cuentos populares y anécdotas, y por tanto clasificar

[38] TORO MONTALVO, César, *Mitos y leyendas del Perú*, (3 vols.) Lima, AFA, 1990.

erróneamente los textos, o repetir versiones de un mismo tema con dos clasificaciones distintas.

3– Recreaciones literarias.

Una fuente amplia y rica, dado que muchos escritores norperuanos se han remitido a la tradición para sus creaciones. En algunos casos ha habido una labor casi antropológica por parte de los escritores, que han viajado por toda la región recuperando temas para sus narraciones. Es necesario, no obstante, demarcar lo que hay de tradicional y lo que pueda haber de reelaboración personal. Aunque el número de escritores cuyas obras se han utilizado es amplio, como se verá, es necesario reseñar que los más importantes son Carlos Espinoza León y Genaro Maza Vera, para tradiciones de la costa y la sierra, y Abelardo Alzamora para cuentos populares afroperuanos. Los tresde creadores siguen vivos al momento de redacción de esta tesis y ha sido posible tratar con ellos, por lo que se ha facilitado el deslinde entre la tradición y la aportación personal.

Carlos Espinoza León es el más destacado de los escritores que toman como fuente de inspiración la tradición piurana.

Nació en Chulucanas, capital de la provincia de Morropón, en 1941 y ganó una importante notoriedad en 1975, con el libro *Froilán Alama, el bandolero*[39],

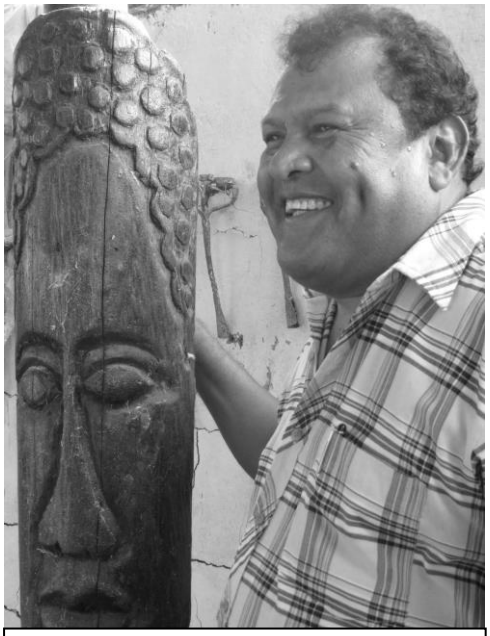
A la derecha, con gafas, Carlos Espinoza León. A la izquierda, José Lalupú Valladolid. Santo Domingo, Morropón, septiembre de 2012

[39] ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama, el bandolero*, Piura, Kosmos, 1975.

biografía novelada del más famoso bandido en la región. Actualmente sigue disfrutando de reconocimiento por este libro y los muchos que le han seguido. Sus obras, de las que se han seleccionado diversos fragmentos, más allá de su valor literario importan en este trabajo al actuar como fijaciones de mitos y leyendas de la región, que gracias a su labor se han salvado del olvido.

Genaro Maza Vera, nacido en Sullana en 1946, destaca como escritor de ficción, como compilador de tradiciones (tanto leyendas como cumananas, forma poética popular) y como divulgador de asuntos históricos y culturales de Piura. Por su talento y su continua actividad disfruta una fama y un respeto bien ganados en toda la región.

Antio Abelardo Alzamora Arévalo, *Abel*, es residente de la comunidad afroperuana de Yapatera, en la zona de desierto y bosque seco de la provincia de Morropón. Es posiblemente el más relevante tradicionalista afroperuano de la zona norte. Si bien el cumananero Fernando Barranzuela le precede en edad, la seriedad del método y amplitud de conocimientos de *Abel* le convierten en una fuente de vital importancia para el estudio de las tradiciones mestizas, tanto más en las que se refieren a temas afroperuanos.



Abelardo Alzamora en su casa de Yapatera, Morropón

3.1 Recreaciones literarias en Internet

La difusión de Internet y especialmente el uso de formatos *blog* representa un importante apoyo para la presente investigación. Por una parte, algunas personas utilizan los formatos cibernéticos para dejar constancia de costumbres, tradiciones,

sucesos, que el mundo académico y la prensa no suelen registrar. Por otra, algunos escritores aprovechan la libertad y la inmediatez que les proporciona la Red para dar a conocer sin la intermediación editorial sus textos, algunos de temática tradicional. Nuevamente, es necesario prestar atención a las posibles adulteraciones.

4– Textos etnográficos y antropológicos.

Los trabajos etnográficos y antropológicos suelen incluir referencias a los mitos de la comunidad que estudian y su relación con la estructura social y con las prácticas rituales; también, en ocasiones, transmiten de manera directa el mito como parte central de su estudio. En este caso el peligro de adulteración es prácticamente nulo gracias al método antropológico. El principal apoyo para este trabajo ha sido la amplia obra de Mario Polia, máximo experto en lo referido a las creencias de la población mestiza del norte de Perú. Sus investigaciones ofrecen la ventaja de no ofrecer el texto desnudo, sino que también aportan una explicación de sus componentes haciendo accesibles aspectos difíciles de aprehender para alguien ajeno a los sistemas culturales que han conformado los actuales mitos y mitemas mestizos.

Imagen de Mario Polia tomada por Mario Verrin. Pertenece a POLIA, Mario, *La cordigliera del Condor*, Venecia, Il Punto Edizioni, 2003, pág.13.

Como se verá, la principal fuente antropológica de este trabajo será la obra de Mario Polia, el más relevante de los estudiosos que desde este campo han estudiado la región de Piura. Mario Polia antropólogo y arqueólogo nacido en Roma en 1947, recibió tras licenciarse en Arqueología en el año

1971 una oferta del gobierno italiano: sustituir la prestación de servicio militar por la dirección de una misión arqueológica en el norte de Perú.

Así llegará a Piura donde, guiándose por referencias en la crónicas y en la tradición oral descubre en 1972 las ruinas de Aypate, un complejo arqueológico donde se halla una fortaleza inca construida sobre los restos de una edificación anterior de los jívaros guayacundos. Desde este momento comienza una labor antropológica en torno al chamanismo de los Andes del norte de Perú, de la que nacen varios trabajos de gran interés para el conocimiento de la cosmovisión mestiza en esta zona y de las prácticas rituales asociadas a ella. Permanece en Perú hasta 1995, cuando la zona en que estaba trabajando fue evacuada de civiles como resultado de la guerra contra Ecuador. Su obra, que presentar un sólido cimiento teórico, cuenta además con la ventaja de estar acompañada de la experiencia de más de veinte años compartiendo la vida de los pobladores de los Andes y la Amazonía del norte de Perú.

5– Textos históricos.

Desde las crónicas de conquista hasta los modernos estudios históricos, este tipo de textos aporta una información muy valiosa tanto en el campo de la cosmovisión indígena, la de los conquistadores y la mestiza como en la transmisión de imágenes míticas. Hay que tener en cuenta que algunos textos introducen malentendidos culturales como verdades históricas, y que en otros prevalece el prejuicio a la hora de explicar tradiciones indígenas o mestizas. Para el presente trabajo las principales aportaciones son las obras de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega, sin olvidar algunas referencias en la obra de Pedro de Cieza de León.

6– Fuentes eclesiásticas: Libros de advocaciones y milagros; procesos inquisitoriales.

La conflictiva historia del cristianismo en América deja un gran volumen de documentación muy interesante para el estudio de la cosmovisión originaria y su mestizaje con la llegada de Europa. Las características de los santos y vírgenes cristianos muchas veces se superponen sin más a los dioses indígenas, que siguen siendo adorados bajo su nueva apariencia; los sucesos sobrenaturales propios de la cosmovisión originaria son cristianizados con denominación de milagros o actuaciones demoníacas; etc. Los procesos de "extirpación de la idolatría" nos han legado un corpus textual muy rico para conocer la psique indígena y su mestizaje con la de los conquistadores.

7– Fuentes hemerográficas: periódicos, revistas, boletines.

Los diarios peruanos suelen dar un gran espacio a las tribunas de opinión y las colaboraciones externas, ámbitos que en ocasiones se aprovechan para referir leyendas y tradiciones del lugar de origen del colaborador. En la prensa sensacionalista es habitual encontrar noticias sobre milagros, posesiones demoníacas, apariciones, etc., que en ciertos casos pueden resultar útiles.

8– Iconografía.

Aunque la iconografía no es un texto propiamente dicho, sí puede considerarse un documento visual. Las imágenes aportadas por el arte precolombino pueden ser, cuando se tienen claves de interpretación, una fuente de información sobre las creencias del pueblo que las fabricó, las características de su vida y sus divinidades o sus usos rituales.

**Metodología**

El presente trabajo se basa en los textos tradicionales recogidos en las fuentes antes explicadas. Su distinta naturaleza implica también una diferencia en el tratamiento. Los textos orales no van a ser transcritos sin más; van a ser escritos. Quiero decir con esto que sus componentes narrativos serán respetados íntegramente, pero se les dará un estilo propio de la literatura escrita. La literatura oral, en tanto que expresión artística, tiene sus propios medios para lograr la belleza estética. Un texto oral cuenta con la voz de la persona que narra, sus inflexiones y entonaciones; cuenta con la atmósfera de expectación y respeto entre los oyentes, con el hecho de ser contado de día o de noche, en una casa o al aire libre, en un entorno natural determinado, con sus propios olores, su temperatura, sus sonidos ambientales. Todos estos elementos son constitutivos de la experiencia estética que recibe el oyente: transcribir sólo las palabras sería una traición a la belleza del conjunto. Este trabajo aspira a transmitir y hacer durables los textos tradicionales y entiendo que para eso, el texto debe ser fiel al original, aunque respetando los códigos del lenguaje escrito. Dado que no es posible reproducir las sensaciones creadas por los elementos que participan en la estética del relato oral, mi objetivo es trasladar a la escritura el argumento y los modismos de la tradición, cuidando en todo momento de no introducir componentes narrativos extraños al original.

Este tratamiento de los testimonios orales sería censurable en un trabajo antropológico, por cuanto incluiría la mano del observador dentro del objeto de estudio. Pero es comprensible dentro de un estudio literario, como el presente, donde importan tanto los componentes de la narración como la forma en que es transmitida. Se apreciará no obstante que el estilo es conciso y que procura acercarse en lo posible a la manera de

contar de cada informante: busco que mi aportación sea como la de un restaurador de pintura, que restablece la viveza de los colores pero no altera el dibujo.

La recogida de textos orales se produjo en dos momentos: el primero, entre abril y mayo de 2008; el segundo, entre agosto y noviembre de 2012. En ambos casos se recogieron testimonios de todas las provincias piuranas, resultando un total, como ya he dicho, de 71 grabaciones de voz y 3 registros en vídeo. En mi primer viaje, creí que mi condición de extraño impediría la observación participante. Mi tono de piel, mi barba, mi manera de vestir y mi acento me señalan como extranjero y en las zonas de sierra, más refractarias y menos acostumbradas a la interacción con foráneos, supusieron en los inicios una barrera que fui superando gracias a la particular hospitalidad andina y al conocimiento paulatino de los códigos sociales. En las zonas de costa, más transitadas por personas de toda procedencia y regidas por la hospitalidad del desierto, las dificultades fueron menores. Además, mi amistad con jóvenes en la ciudad de Piura que contaban con familiares y conocidos en otras zonas me permitieron llegar a ciertos pueblos ya con *cicerones* locales que me ayudaron en la recogida de testimonios aconsejándome a quién preguntar o presentándome a los posibles informantes. Por otro lado, el hecho de que no existiera una barrera idiomática facilitó enormemente la interacción social. En aquellos lugares en los que contaba con anfitriones locales me dejé llevar por ellos ante mis informantes; en los casos en los que contaba con el contacto previo de un informante, me dirigí directamente a él. En los casos en los que llegaba a un pueblo en el que no conocía a nadie, me presentaba en espacios de socialización – la plaza, un restaurante, un chicherío, un bar – y tras conversar con lugareños preguntaba si conocían alguna tradición o alguna persona que pudiera referírmela. Así obtuve buena parte de mis testimonios en este primer viaje; sólo una vez una persona se negó a hablar conmigo, al tomarme por un agente de cierta empresa

minera. En todas las entrevistas actué como único encuestador, a excepción de las mantenidas en 2008 en las localidades de Chulucanas y La Encantada, donde actuó conmigo José Lalupú, en aquel momento estudiante universitario, hoy escritor emergente y profesor en la Universidad Nacional de Piura.

Dada la distancia que erróneamente supuse entre mis informantes y mi persona, pensé en utilizar para la recogida el método de la encuesta etnográfica; no obstante, la realidad impidió este procedimiento. Las reglas de cortesía en Piura exigen que antes de cualquier pregunta directa se produzca un diálogo más o menos extenso. Cada uno de mis informantes se interesó por mi origen, por mi trabajo, por mi familia, por los motivos de mi viaje, por mis creencias, por la situación de España y un amplio etcétera; de forma implícita, se me exigía el mismo interés por mi informante, conque la narración de tradiciones sólo se dio una vez que se hubo establecido un nivel de confianza. Así, el método de recogida fue el de la observación participante:

> La observación participante connota por un lado relaciones igualitarias, en las que la información se intercambia a modo de comentario a los acontecimientos que se viven simultáneamente; connota asimismo el aprendizaje de las reglas de comunicación del grupo –incluido el aprendizaje del sentido de la oportunidad a la hora de hacer preguntas – y el seguimiento de esas reglas; y, además, un cierto grado de empatía, de forma que la información sea obtenida como prueba de confianza, como un don, no como algo obligado[40].

La recogida de materiales se dio a través de la observación y la entrevista. Téngase en cuenta, no obstante, que dado que ésta es una investigación filológica mi interés se centró en la literatura popular y no en todos los aspectos de la cultura, como exigiría un trabajo antropológico[41].

En mi segundo viaje contaba con la experiencia obtenida en el primero, con más contactos y con el magisterio del antropólogo Mario Polia. A cada pueblo fui ya con un

[40] DÍAZ DE RADA, Ángel y VELASCO, Honorio, *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 25.
[41] MALINOWSKI, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Madrid, Planeta, 1986, pág. 41.

*cicerone* o con el contacto previo de un informante, lo que facilitó la obtención de testimonios. En el caso de las provincias de sierra me precedió algunas veces el rumor de ser discípulo de Polia, por lo que de un lado hubo personas que me buscaron espontáneamente para ayudarme en mi investigación dado el cariño que la figura de don Mario suscita en la zona; de otro, los chamanes negativos o *maleros* rehuyeron mi presencia, por haber trabajado el antropólogo con sus contrarios, los chamanes positivos o *maestros*.

A lo largo del trabajo de campo, entonces, adopté diversos roles: el fuereño exótico, el conocido de un familiar, el académico extranjero, el discípulo de Polia, de acuerdo al ejercicio de papeles múltiples que exige la investigación etnográfica[42]. En cuanto a mis informantes, fueron hombres y mujeres de distintas edades, aunque la mayoría superaban la cuarentena. La mayor parte se dedicaban a trabajos agrarios o a la artesanía, aunque también hay entre ellos profesores, estudiantes, escritores, chamanes positivos (*maestros*) y dos mujeres que practican o practicaron la brujería. En cada uno de los testimonios en los que participaron se describirá brevemente a cada informante implicado.

Por otra parte, se incluyen, como ya se ha indicado, algunos testimonios orales del proyecto *Sechura, la palabra del desierto*.

En cuanto a los textos escritos, se presentarán tal cual aparecen en la fuentes originales aquellos de pequeña extensión, sin alteración alguna salvo, en su caso, corregir las faltas de ortografía o los errores tipográficos, puesto que suponen un desliz de transmisión y no un elemento introducido voluntariamente. Para los textos más largos se ofrecerá un resumen. En cuanto a aquellos textos que han sido recogidos en dos modos, oral y escrito, serán refundidos siempre que una de las versiones maneje

[42] GRIAULE, Marcel, cit. en CLIFFORD, James, «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», en STOCKING, George (ed), *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*, Madison, Wisconsin University Press, 1983, págs. 121-156.

elementos narrativos no contenidos en la otra. En todo caso, el texto escrito será debidamente referenciado.

A continuación de cada texto se ofrecerá un estudio para aclarar cuando sea preciso los aspectos históricos y antropológicos necesarios para comprenderlo en su integridad. En efecto, más allá de la pura narratividad el texto sitúa su completa significación en un ambiente histórico y en un sistema cultural; para entender uno es necesario conocer los otros. Se aportarán además fragmentos narrativos similares procedentes de otras culturas y sistemas mitológicos para dar una idea de la importancia y repercusión universal de los temas tratados.

### 1.1. Diablos

Entiendo por diablo aquel ser sobrenatural con entidad corpórea que actúa en el mundo a través de su presencia física o de sus capacidades mágicas. En este apartado he incluido númenes prehispánicos dado que, en principio, la raíz indoeuropea **deiwos* aludía a cualquier ser sobrenatural, fuese positivo o negativo su carácter[43], y de éste origen derivan los actuales nombres *dios* y *diablo*. Además, los númenes prehispánicos fueron asimilados a la idea de diablo por los conquistadores europeos dado que durante la evangelización se los incluyó sin más, como a todo ser sobrenatural apartado del monoteísmo cristiano, al ámbito infernal[44]. La denominación también me parece útil en tanto que encontraremos tradiciones en las que el numen prehispánico y el diablo cristiano han sincretizado algunas de sus características, así como otras en las que la entidad principal del relato es el diablo cristiano en su acepción plena.

[43] «En el ámbito indoeuropeo, el nombre del dios máximo del panteón remite a un radical **deiwos* que señala directamente al cielo; otros casos hay en los que la dirección se invierte y señala a las profundidades de la tierra», LANCEROS, Patxi, «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en LANCEROS, Patxi y DÍEZ DE VELASCO, Francisco, *Religión y violencia*, Madrid, CBA, 2008, pág. 25.

[44] DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les réligiones autoctones dans le Pérou colonial.* Lima, IFEA, 1971, págs. 29-43.

**El tutapure**

Procedencia: provincias de sierra[45].

Los tutapures eran al principio espíritus que habitaban en el monte. Cuando nuestros antepasados llegaron a esta tierra, necesitaron campos para sus cultivos, pasto para el ganado. Hablaron con los tutapures entonces, hicieron sus pactos. En cada lugar donde había un tutapure, la comunidad que vivía en sus tierras ajustó un trato. Él tendría que hacer crecer los cultivos, tendría que favorecer la reproducción del ganado y protegerlo de los pumas y los ladrones. A cambio, la comunidad debía alimentar al tutapure sacrificándole los primeros frutos de las cosechas y los primogénitos de los rebaños.

Así los tutapures comenzaron a vivir en las piedras, en grades rocas que llamamos *wak'as* o en otras más pequeñas que se llaman *illas*. La comunidad o la persona que tuviera un pacto acudía a su piedra tutapure para alimentarla y para pedirle castigo contra los cuatreros. Si alguien tomaba o dañaba el ganado que él protegía, se aparecía al ladrón y le robaba la sombra.

Se presenta en forma de cóndor, en forma de mono, de zorro, de águila. Cuando llega el tutapure, sabemos que lo que parece animal es en realidad diablo porque tiene ojos ardientes. Su figura depende del pacto que hiciese con él la comunidad.

Pero sobre todo al tutapure aparece como un felino grande y negro, con ojos de fuego. Si un hombre lo ve, se asusta tanto que pierde la sombra

[45] Testimonio principal: POLIA, Mario, *Las lagunas*...pág .43.

y el diablo se la lleva. Allá en su monte devora la sombra y el dañado pierde el habla, se vuelve loco, deja de comer hasta que muere. Sólo si acude a un maestro puede salvarse.

Existen todavía comunidades que conocen sus tutapures y los alimentan; allí el pasto abunda y el ganado crece sin que lo ataquen la enfermedad ni el puma. Pero otros muchos pueblos se han olvidado de sus pactos. Por eso el tutapure camina hambriento por el monte y se lleva el ganado o mata a las personas que encuentra. Él mismo se busca sus sacrificios, su alimento. El tutapure pasó hambre cuando las comunidades rompieron sus tratos, y ahora es de nuevo un espíritu salvaje.

**Estudio**

El relato mítico del tutapure presenta elementos recurrentes en el contexto de la narrativa tradicional norperuana. Antes de pasar a analizarlos, es necesario aclarar ciertas cuestiones previas. La primera, relativa al nombre de la entidad: según Polia[46], si la denominación procediese del quechua, lo que es probable dado que la extensión geográfica del término corresponde a los territorios dominados por el Incario, sería un vocablo compuesto de *tuta*, "noche, oscuridad" y *pureq*, "que camina", y vendría a significar "espíritu que camina en la noche", "espíritu que anda en la oscuridad". Por mi parte, creo interesante tomar en consideración la hipótesis de que la palabra (si es quechua) provenga de *tuta* y *purun*, "montaraz, salvaje": de esta manera, significaría "espíritu montaraz de la oscuridad", "espíritu salvaje de la noche". En segundo lugar, se ha asumido por parte de ciertos intérpretes la idea de que el tutapure es una entidad netamente felínica. Esto es incorrecto habida cuenta de las distintas apariencias que

[46] Ibid.

puede tomar este ser; no obstante, el error es comprensible dado que una gran mayoría de las manifestaciones del tutapure se dan con forma de felino negro, con ojos brillantes y que puede caminar en dos patas, teniendo la envergadura de una persona alta y fuerte. Tal es la identificación de la entidad con su manifestación felina que un moderno vocabulario de quechua[47] ofrece dos acepciones para el vocablo *tutapuri*: una, "gato del monte"; la otra, "demonio, fantasma". En tercer lugar, la pronunciación del término puede variar hacia *tutapuri*, como hemos visto, o hacia *tutapur*. En este último caso es reseñable que en la provincia de Morropón, distrito de Chalaco, existe un cerro llamado Tutapur habitado por esta entidad mítica, donde se encuentra un pueblo homónimo de unos 200 habitantes.

Entrando en el análisis del relato mítico, vemos que se estructura en tres etapas temporales. En la primera, los tutapures eran espíritus salvajes de los montes. Esta idea coincide con la cosmovisión general de los pueblos indígenas, que asumen que las entidades míticas, en tanto que inmortales, existen desde una época anterior a la humana, siendo las primeras pobladoras de la tierra. La segunda etapa se refiere al momento en que los antepasados indígenas aparecen en el mundo y estrechan pactos con los seres míticos. Dentro del pensamiento andino, hay dos pasados indígenas: el *wari*, caracterizado porque la humanidad vivía a oscuras y se encontraba en la barbarie, y el *inca*. El pasado *inca* es aquel en el que han aparecido la luz, la civilización que garantiza el comportamiento justo entre las personas, y las prácticas rituales que establecen la correcta relación entre el ser humano y los espíritus que habitan el mundo material. En este momento, las comunidades traban sus acuerdos con los tutapures. Según la idea andina de la reciprocidad, siempre que se recibe un bien o un favor, éstos deben ser correspondidos salvo caso de extrema pobreza o impedimento físico. Esta ley

[47] TORRES FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Glauco, *Léxicon etnolectológico del quichua andino*, tomo III, Cuenca (Ecuador), Tumipampa, 2002, pág. 294.

cultural es la que nos lleva al sentido de los sacrificios que los grupos agroganaderos ofrecen a su tutapure: él cumple su parte ayudando al aumento de las cosechas y los animales; la comunidad debe corresponder entregando las primicias agrarias y los primogénitos de los rebaños.

El hecho de que los tutapures se "trasladen" a vivir a piedras tiene un profundo significado en la psique indígena. Debe entenderse que toda entidad espiritual está unida siempre a un soporte físico, que sólo cambia en casos extremos. El caso del pacto primero es uno de ellos: de habitar en los montes, los tutapures se reubican en piedras de dos tipos muy significativos. Por un lado, las *wak´as*, grandes rocas de formas sugestivas, con o sin intervención humana (tallado, grabado de glifos) y que son los soportes físicos de entidades míticas andinas por excelencia. Por otro, las *illas*[48], que pueden ser piedras de tamaño más pequeño, con forma de animal (vaca, oveja, llama) o frecuentemente con forma de cuerno bovino; también pueden ser pequeñas piedras esféricas que se encuentran en el estómago de los rumiantes, llamadas en España bezoares. El motivo último de este traslado es permitir a la comunidad saber dónde pueden comunicarse con su tutapure y ofrecerle sacrificios, plantearle peticiones o reclamar castigos contra los cuatreros. La venganza del tutapure contra los ladrones de ganado suele concretarse a través del síndrome cultural conocido como "tapiadura"[49], que equivale al robo de la *sombra*. El único que puede salvar a una persona dañada por el tutapure es el maestro, el chamán positivo, que averigua el origen de la enfermedad a través de la "vista en virtud" y establece los desagravios que el enfermo debe ofrecer para recuperar su *sombra*.

Respecto a la apariencia del tutapure, si bien en la inmensa mayoría de casos, como ya hemos visto, se presenta en forma de felino, puede asimismo comparecer

[48] Ibid, pág. 138.
[49] Véase DELGADO SÚMAR, Hugo, *El "mancharisqa"*, Lima, Ministerio de Salud, 1991, págs.4-15.

como otros animales, infrecuentes en la zona ecológica de la comunidad y cuya esencia espiritual es reconocida debido al fulgor sobrenatural de sus ojos, que brillan incluso a plena luz. Acerca de la continua apariencia felínica de las entidades míticas relacionadas con la tierra hablaremos más adelante.

La tercera etapa temporal que distingue el relato es la época presente, es decir la iniciada después de la conquista española. Este momento se caracteriza por el olvido generalizado de los comportamientos rituales establecidos en la etapa *inca*, lo que implica graves consecuencias. Del mismo modo que la normativa legal establece los modos correctos de conducta al interior de la sociedad humana, el ritual aporta la manera apropiada de relacionarse con las fuerza espirituales y, si el olvido de la ley produce una situación anárquica y bárbara, el abandono de los ritos da lugar también a peligrosos resultados. En este caso, dos: ya que las comunidades han dejado de pagar sacrificios, el tutapure no sigue ofreciendo pastos ni protección al ganado, produciendo pobreza y escasez entre los olvidadizos. Y, ya que su alimento no es provisto por la comunidad, el tutapure lo consigue por sí solo matando ganado, robando la *sombra* de los desprevenidos que entran en su territorio sin ofrecerle un peaje ritual[50] y, en casos extremos, sacrificando personas. En tanto que el pacto fue roto por la parte humana, el tutapure no tiene ya obligaciones hacia ella, por lo que regresa a su condición salvaje y peligrosa. Es importante observar que, entre las comunidades que han olvidado sus pactos, existe la percepción de que aquellas que los conservan siguen recibiendo del tutapure protección y riqueza.

[50] Antes de iniciar camino, en la cultura andina es necesario un ritual de sacrificio a todas las entidades espirituales que uno pueda encontrarse. Ignorar que un paraje es el territorio de, por ejemplo, un tutapure, y no ofrecerle un pago implica el riesgo de ser atacado y perder la *sombra*. Como en la legislación civil, en las prácticas rituales el desconocimiento de una norma no exime de su cumplimiento.

**El huandure**

Procedencia: provincias de sierra[51].

En huandure es un espíritu tutelar que habita una *wak´a* o en una illa. Se presenta como animales de un color blanco brillante, como una pequeña boa, como una mujer de tez muy blanca, pero también como gato negro con tamaño de persona. Los huandures pactaron con las comunidades vivir en las illas crianderas, donde benefician los cultivos y el ganado, y atacan y contagian tapiadura a los cuatreros y a los que invaden los huertos.

Nadie está a salvo de su ira, ni siquiera quienes descreen de su existencia: en Huancabamba, el único cura de toda la provincia se encaprichó de entrar a un huerto de naranjos y cafetales. Le advirtió el arriero que lo llevaba que ése era sitio custodiado por el huandure. El cura, que no quería creer en diablos, entró a robar naranjas: en cuanto asió una rama, un enorme colambo apareció en el árbol y fustigó con su cola al hombre, dejándole el cuerpo marcado de ronchas que le quemaban. Durante días sufrió aquellas llagas supurantes. Sólo pudo sanar cuando sus ayudantes llamaron al dueño del huerto donde había saqueado el cura. El campesino, amenazado de excomunión, habló con su huandure. Éste le explicó la única curación: el campesino, como perjudicado, debía propinar al ladrón veinticinco latigazos. Así se hizo. Después del castigo, el sacerdote recuperó la salud.

Los huandures también se aparecen a personas que abusan de la comunidad. En Parihuanás, Juan Soto era hombre bebedor, que desatendía su

[51] Testimonios principales: POLIA, Mario, *Las lagunas*... págs. 143-145; Armando de Huancabamba aportó la historia del cura, en un testimonio recogido en mayo de 2008; SÁNCHEZ TRONCOS, Jose Cosmer, «El encanto del guandur», en http://cuentosyleyendasdefrias.blogspot.com/2010/01/el-encanto-del-guandur.html, consultado el 1-11-2011, aportó la historia sobre Juan Soto.

familia. Siempre que iba a su labor en el campo llevaba aguardiente de caña y bebía hasta perder el sentido. En una ocasión tuvo que trabajar lejos de su pueblo. Al final de la faena se emborrachó tanto que al llegar la noche los demás peones los dejaron solo, allí donde la borrachera lo había hecho caer. Cuando despertó, plena noche, una hermosa mujer se apareció llamándolo. Juan comenzó a seguirla. En la oscuridad, la cabellera blanca de la mujer lo guiaba, lo iba llevando cerro adentro. Juan entrevió de repente un jardín brillante con todas sus plantas florecidas. Entonces la hermosa mujer clavó los ojos en Juan, que no podía apartar la mirada, y ante él se convirtió en un inmenso gato negro, con ojos que relampagueaban.

Juan se llenó de terror; el puro miedo le hizo aventar la borrachera. Comenzó a correr hacia su pueblo, gritando desesperado. Al llegar a su casa despertó a la familia con el estrépito de su entrada: lo encontraron en el suelo, convulsionando y botando espuma por la nariz y la boca. Sólo bebiendo agua bendita comenzó a tranquilizarse y contó a los suyos lo que había ocurrido. Juan Soto es desde entonces hombre cabal, se ha convertido en buen trabajador y buen marido que se recoge temprano y no ha vuelto a probar el trago.

**Estudio**

Antes de iniciar el análisis del texto, es preciso señalar que el término huandure se desliza en la pronunciación hacia huandur o guandur. Si el vocablo procediese del quechua, probablemente esté relacionado con la raíz *wan-* (en fonética hispana, huan-), presente en palabras como *wana*, “escarmiento, castigo”; *wanachiq*, “el que corrige, el

que castiga"; *wanachiy*, "escarmentar, corregir". El huandure, por lo tanto, sería una entidad dedicada tanto a la protección de los cultivos y del ganado como a la defensa de las estructuras sociales y el comportamiento cívico de la comunidad. Entrando en el análisis del texto, es reseñable el hecho de que el huandure habite en las illas crianderas, esto es, en las pequeñas piedras encantadas que garantizan la abundancia de los cultivos y la multiplicación del ganado. Es, por tanto, un espíritu unido a la civilización, a la agricultura y la ganadería, en definitiva a la sociedad humana. Las illas crianderas, en efecto, adquieren su poder a través del pacto de la comunidad con un espirítu que, como en el caso del tutapure, pasa a vivir en la piedra.

En la actualidad, se ha dado una cierta confusión entre las funciones y la apariencia del tutapure y el huandure. En general podemos decir que, mientras el tutapure es un espíritu salvaje, violento, que puede llegar a matar, el huandure es una entidad benévola. Además, el tutapure es un espíritu del cerro, del páramo, donde ofrece pasto al ganado; el huandure, si bien tiene también la función de proteger a los animales, centra su actividad en la defensa de la producción agraria. En cuanto a su aspecto, en el tutapure es recurrente el color negro y la apariencia felínica. Si bien esta apariencia está documentada en una entidad que se identifica como huandure, es cierto que es la menos habitual. Por el contrario, tiende a mostrarse como animales o mujeres de un color blanco deslumbrante, tono que suele estar asociado en el pensamiento mitológico a la función germinal[52].

El relato del enfrentamiento del huandure con forma de serpiente (colambo) y el sacerdote católico es muy significativo en tanto que da a entender que los representantes del sacro cristiano no pueden transgredir impunemente las normas propias de los númenes autóctonos. El robo en un huerto, sea quien sea el ladrón, es

[52] GRAVES, Robert, *The white goddess: a historical grammar of poetic myth*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1948, págs. 61-73.

castigado por el huandure en una modalidad doble: por una parte, con su ataque físico; por otra, contagiando una enfermedad que sólo sana cuando el sacerdote reconoce su culpa y es fustigado por el dueño del cultivo que había intentado saquear. El campesino, según nuestro informante, preguntó a su huandure[53] cómo remediar la enfermedad del cura: fue el propio espíritu quien estableció la pena civil que debía imponerse al ladrón.

En cuanto al relato de Juan Soto, éste nos plantea una interesante función del huandure: el control de la ética de los individuos de la comunidad, más allá de la defensa de cultivos y ganado. Aunque parezcan funciones separadas, no lo son. En la psique mítica, la fertilidad de la tierra depende no sólo de la apropiada relación ritual con los númenes, sino también del justo comportamiento social, en tanto que la ley, en las sociedades tradicionales, tiene origen sagrado. Así, del mismo modo en que el incesto de Edipo causa la sequía en Tebas, la actuación inmoral de Juan Soto, que desatiende a su familia por su vicio, puede generar un desequilibrio en la producción agraria. Este hecho es una constante en la mentalidad indígena: sólo el equilibrio en la sociedad humana y en la alianza de personas y espíritus genera una situación propicia para la producción y el desarrollo. Para la psique autóctona, la interconexión entre las personas, los númenes y la fecundidad de la tierra es tal que las faltas graves de atención a las normas que mantienen el equilibrio en la relación de los tres actores producen graves consecuencias en todos los órdenes de la vida.

El huandure, por tanto, protege la actividad agroganadera incluso en sus aspectos menos evidentes, al cuidar de que el comportamiento humano sea el adecuado para permitir la armonía necesaria en el mundo social y espiritual para la producción de bienes materiales.

[53] Supongo que a través de un maestro, aunque no lo ha referido.

**El diablo del cerro Maray**

Procedencia: Morropón[54]

El cerro Maray es un monte alto, escarpado, donde muy pocos se adentran. Los pastores y cazadores que lo han recorrido saben de sus peligros: en cualquier momento se pierde la senda y el caminante aparece, sin saber cómo, en un lugar muy apartado del que transitaba. Esto no se debe a la dificultad del terreno, ni a la vegetación que lo invade. Es el cerro, que protege su secreto.

Los pocos que han llegado a lo alto del Maray y han podido regresar han visto desde lejos una pampa con un jardín lleno de plantas florecidas. La gente avisada no entra al jardín: quien lo hace, va sintiendo un sopor agradable, cada vez más pesado, hasta que se queda dormido y ya no vuelve. Se queda encantado para siempre en el cerro.

Llegar a este jardín no es fácil. Sólo los que andan perdidos lo encuentran, por pura casualidad. Muchas veces, al estar cerca del jardín se aparece el diablo de Maray. Es un hombre alto, más alto que la gente de acá, fuerte y con grandes cuernos en la cabeza. Él encanta a quienes buscan el jardín, o a los que se llevan el oro que a veces aflora en el cerro sin dar algo a cambio. Se los lleva con él al cerro, al encanto donde vivirán ya para siempre.

[54] Testimonio base: información personal de Juan Cruz, campesino de Morropón, obtenida en mayo de 2008.

**Estudio**

Este relato mítico cuenta con dos elementos importantes: por una parte, la existencia de un jardín encantado en lo alto de un cerro; por otra, la imagen de un guardián de forma humana con grandes cuernos.

El primer elemento remite directamente a las prácticas chamánicas de la sierra norte de Perú. Durante la celebración de la *mesada*, cuando desea encontrar el remedio para los males de un asistente el *maestro* procede a la toma del sampedro, la bebida alcaloide procedente del cactus achuma. A través de su poder, el oficiante accede espiritualmente a un jardín donde se encuentran todas las plantas curativas conocidas por la medicina tradicional, y todas ellas florecidas pese a que cada especie tiene en el mundo físico su propia época de floración. En el jardín, el Inca Rey espera al *maestro* y le indica qué planta debe utilizar para cada curación.

Debe tenerse en cuenta que el Inca Rey del jardín místico no es ninguno de los incas históricos; es el arquetipo espiritual del rey-sacerdote andino. En la actual tradición chamánica, el *maestro* obtiene sus poderes debido en última instancia al consentimiento del Inca Rey. Él es el iniciador mítico de la sabiduría chamánica; el soberano del *tiempo de antes* y el jefe de los sacerdotes de la antigua religión: por ello, es quien recibe al *maestro* en su jardín paradisíaco y quien le indica las plantas y prácticas necesarias para la curación de sus pacientes. La imagen mítica del jardín nos remite al centro del paraíso: en la edad paradisíaca la muerte y la enfermedad no existían; a través del acceso espiritual a este espacio, el *maestro* puede abolirlas temporalmente (este es el sentido profundo de la curación). No insisto sobre la constante del jardín como paraíso y origen del saber en todas las tradiciones culturales (el Edén con el Árbol de la Sabiduría, las Hespérides con las Manzanas del Conocimiento) dado que es una referencia ya consabida. Sí es de reseñar, en cambio,

que en el chamanismo femenino (operado por y para mujeres) en el jardín aparece la Virgen cristiana, con atributos y funciones que recuerdan más a la *Quya*, la esposa del soberano inca. Esta mezcla de apariencia cristiana y funciones prehispánicas es un caso claro del sincretismo religioso del actual norte de Perú.

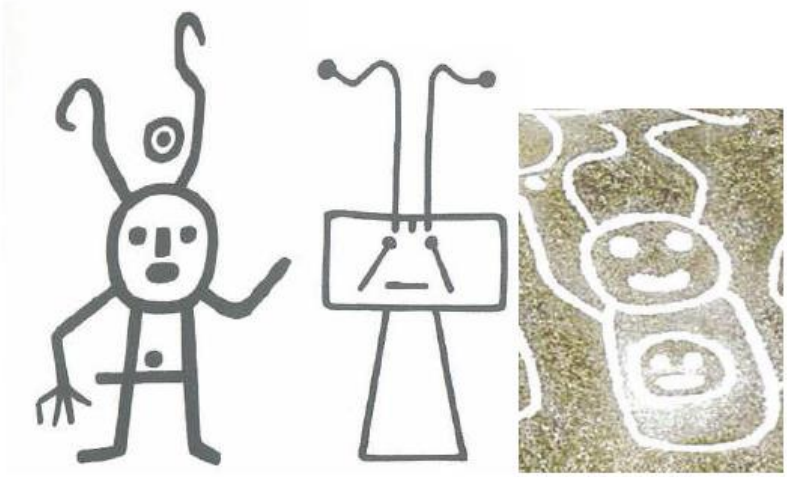
El motivo de que aquellos que por descuido llegan al jardín de Maray se queden dormidos y no puedan salir más de él es precisamente su carácter de espacio sacro máximo dentro de la mentalidad tradicional andina. El acceso sólo está permitido a los *maestros*, operadores carismáticos de la sacralidad tradicional, y aun a ellos espiritualmente, no de manera física. El castigo, no obstante, no es violento: se produce a través del sueño, dejando a la persona atrapada eternamente en el espacio sagrado del cerro.

El personaje con forma humana y grandes cuernos, custodio del jardín, presenta también elementos de interés. Al igual que el tutapure, aparece como guardián del espacio sagrado del cerro, actuando si alguien se aproxima al jardín o si, al abrirse las *puertas del encanto* y aflorar el oro, la persona se apropia de él si dar el preceptivo pago ritual. Controla, por tanto, el respeto a dos aspectos clave para la mentalidad indígena: la especificidad social del operador del sacro (sólo el iniciado puede acceder al jardín) y el principio de reciprocidad.

Aunque no he encontrado ni el nombre de esta entidad, ni relato alguno más específico sobre sus funciones, es de señalar que en diversos puntos arqueológicos en la sierra de Piura, sobre todo en zonas relativamente próximas al cerro, aparece tallado en piedra un ser con “antenas” o “astas” en la cabeza.

Planteo la conjetura de que estas representaciones se traten de un numen astado prehispánico, cuya reminiscencia queda en la imagen mítica del custodio de Maray. No

puedo concluir de manera inequívoca que este sea el sentido de los glifos, pero quede expuesta la idea como hipótesis de trabajo.



Glifos hallados en la sierra de Piura. De izquierda a derecha, el primero se encuentra en Putagas; el segundo, en Maray; el tercero, en La Banda. Las imágenes pertenecen a POLIA, Mario, *La cordigliera...* págs. 74-75.

**El diablo de El Sauce**

Procedencia: provincias de costa[55]

En Las Lomas vivía un hombre conocido por su valor en toda la región. En las fiestas de los pueblos se paseaba arrastrando por el suelo las puntas de su poncho, buscando el desafío de los jóvenes; viajaba solo por las carreteras sin temer el ataque de los bandoleros. Por su bravura la gente lo conocía como *el hombre macho*.

Su valentía no menguaba ante vivos ni muertos. Salía a pasear en las noches por los parajes donde los campesinos aseguraban haber visto fantasmas y rondaba los cementerios para jactarse ante sus vecinos. Cierto día, mientras se pavoneaba con sus paisanos, uno de ellos le habló de un camino angosto cercano al río.

– Dicen que cada noche aparece una sombra. Yo nunca la he visto, pero en mi pueblo todos la temen. Los arrieros que se demoran al regresar prefieren pasar la noche en pleno campo antes que arriesgarse a encontrársela en la vereda. ¿No había oído? – le dijo el aldeano en tono retador.

– Nunca me habían contado. – respondió el hombre macho. – Y por si acaso: a mí no me espanta nada, hijo. Ni el diablo, ni el muerto, ni el mayor criminal. Ahora que sé dónde se aparece esa sombra, iré a verla. Y te digo más: ella ha de asustarse de mí.

El hombre macho regresó a su casa, tomó su espada y su carabina y se encaminó al lugar que el campesino le había indicado. Era una senda estrecha

[55] Testimonio base: fijación escrita de la tradición del diablo de El Sauce. Referencia: «El hombre macho», en BAYLÓN, Anahí (coord.), *Cuentos de espanto*. Piura, Biblioteca municipal "Ignacio Escudero" de Piura, 2001. Su informante fue Gaudorino Llaguana, de Las Lomas.

que bordeaba un empinado barranco sobre el río. Cavó en la arena junto al camino un hueco donde esconderse y allí se quedó esperando.

Al llegar la medianoche escuchó un ulular acercándose por la vereda. Oyendo el sonido quejumbroso que espantaba a los caminantes, se agazapó en su escondite. En la oscuridad acertó a ver la figura que se acercaba gimiendo. Con la espada en alto, el hombre macho saltó al camino y el bulto cayó al abismo. Lo vio rodar ladera abajo, sonriéndose y ya pensando en contar su hazaña al día siguiente. Cuando la figura llegó a la playa del río se detuvo. Miró al valiente en lo alto del camino y dijo tan solo, con su voz áspera:

– ¡Dónde has de ir!

El hombre macho sintió una ola fría mordiéndole todo el cuerpo. Regresó a su casa entre pensamientos oscuros.

No durmió aquella noche. Tampoco las siguientes. En cuanto atardecía, los perros comenzaban a ladrar a las sombras como si alguien rondase. Cuando el hombre macho reunía valor para acostarse, sentía que alguien golpeaba su ventana. Y noche tras noche la misma voz ronca decía al otro lado:

– ¡Dónde has de ir!

El hombre hizo cuanto pudo para que la aparición le dejase tranquilo. Valló el campo alrededor de su casa; fue a la iglesia para que le administrasen los Santos Evangelios. Cada intento fue en vano. Durante el día todo aparentaba ser normal; en la noche volvían a torturarle el ladrido agudo de sus perros, el repicar en la ventana y aquella voz que repetía:

– ¡Dónde has de ir!

Por fin se decidió a huir. Contrató siete peones que lo acompañasen y todo un día caminaron, caminaron por el desierto buscando sólo alejarse. Cuando llegó la noche, los peones prepararon a cielo abierto una cama general. El perseguido se acostó en medio de todos.

Era noche de luna clara; los peones, agotados por la marcha se durmieron mientras él se quedó despierto, sin poder siquiera cerrar los ojos. En la alta noche alcanzó a ver en el cielo una forma alada que revoloteaba. Antes de que pudiera hacer nada, la figura lo acometió como un ave rapaz cuando se lanza en picado para cazar un pollo. Con grandes garras lo arrebató y emprendió el vuelo. Los peones despertaron con el grito del hombre macho:

– ¡Defiéndanme, hermanos!

Y no pudieron hacer más que ver un gran ave con su presa alejándose en la sombra.

**Estudio**

En la tradición del diablo de El Sauce encontramos la existencia de una entidad llamada varias veces fantasma; no obstante, dado que reservamos esta voz para designar los espíritus de personas muertas que permanecen en este mundo y que este ser posee capacidad de transfiguración, creemos que es más coherente con nuestro estudio su inclusión en la categoría de los diablos.

Se advierte, primero, que el sentido general del texto es el castigo de la desmesura del protagonista. Éste es un tema clásico en todas las mitologías: toda virtud, en este caso el valor, se convierte en vicio si no la acompaña la moderación. En la tradición griega, la sanción de la *hybris* es un elemento constante, que aparece por ejemplo en los castigos a Aracné o Marsias. El castigo, en estos casos, se agrava porque la desmesura se practica contra un dios; Atenea en el primero, Apolo en el segundo. Pero la entidad con la que se enfrenta el *hombre macho* ¿es una divinidad?

El hecho de que el diablo de El Sauce aparezca en un camino, y en la noche, nos da una primera pista sobre quién es realmente. En el pensamiento mítico universal el camino, que es vía de comunicación para los vivos durante el día, por la noche es símbolo del tránsito al reino de los muertos, y lugar privilegiado de sus apariciones. La analogía entre el viaje y la muerte es clara, y en general los dioses asociados a los caminos son también dioses de la muerte: así Hermes, dios griego de los viajeros, es guía de las almas en su tránsito al otro mundo[56]; como el Mercurio romano; como el Wotan germánico; etc. Estas entidades suelen poseer alas o la capacidad de volar. La relación entre el vuelo y la muerte es clara; por no extendernos ahora, las aves relacionan físicamente el cielo y la tierra; las carroñeras, además, están naturalmente relacionadas con lo fúnebre.

Hermes Tracio en el Museo Arqueológico de Estambul. Obsérvense las alas de su cabeza. (Ow Gwriansow, imagen cedida con una Licencia CC-SA 3.0)

La entidad que encontramos en El Sauce parece ser, entonces, un dios arcaico de la muerte. Hacia esta interpretación señalan dos elementos: uno, el hecho de que el castigo que recibe el *hombre macho* sea el rapto por un ave y, se sobreentiende, la muerte. Dos, el parecido de este relato con el de Pedro Gómez, valentón asturiano que

[56] Véase GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología*, Barcelona, RBA, 2009, págs. 261-262.

desafió a la Güestia, procesión de ánimas en el norte de España que tiene entre otras funciones llevarse las almas de los muertos recientes[57].

Otros elementos de interés aparecen en esta tradición. El primero, el hecho de que cuando el diablo de El Sauce comienza a acosar al valiente, sean los perros quienes antes adviertan su presencia. La relación de los perros con lo infernal y su capacidad para ver espíritus son también constantes en la mitología universal: de ello trataré por extenso más adelante.

La inutilidad de los ritos cristianos para librarse de la entidad revela además una categoría dentro del pensamiento mestizo: los campos en los que pueden actuar los operadores del sacro son estancos. El dios cristiano se ha situado por encima de las divinidades indígenas, y un *maestro* nunca se atrevería a usurpar las funciones del sacerdote católico. Pero, a la vez, el cura no siempre tiene poder frente a los númenes autóctonos: no es un operador carismático del sacro tradicional. No posee el don de la adivinación, la *vista en virtud* chamánica que permite conocer los motivos espirituales de los problemas humanos y decretar el modo de solución. El *hombre macho* suma a su *hybris* la ignorancia: tal vez un *maestro* hubiera podido ver la causa de su desgracia y fijar una compensación al numen ofendido.

Finalmente es de reseñar que los peones contratados para proteger al valiente duermen un pesado sueño cuando éste es raptado. El sueño es en las cosmovisiones tradicionales campo en que las divinidades pueden actuar libremente, enviando visiones a sus elegidos pero también, como hemos visto, pueden hacer dormir a quienes no respeten lo sagrado. El sueño de los compañeros es, asimismo, arma con la que el diablo de El Sauce prepara el rapto final del *hombre macho*. La forma de ave de la entidad, elemento sustantivo, será tratado a continuación.

[57] CABAL, Constantino, *La mitología asturiana*, Oviedo, RIDEA, 1983, págs. 101-144.

**Una cuestión transversal: la apariencia aviforme**

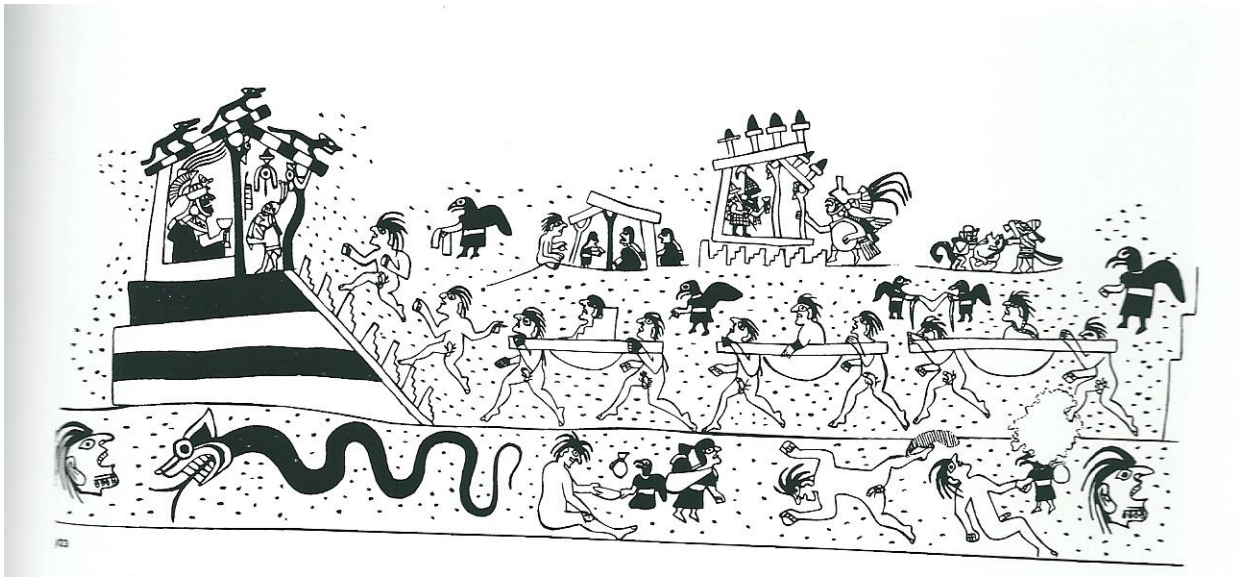
La apariencia aviforme es también una constante en ciertos númenes no sólo de la región sino de todo Perú. En el caso de Piura esta imagen mítica tiene doble origen, andino y costeño, cada uno con características importantes.

Para el mundo andino, las grandes aves son siempre intermediarias de los dioses. Su capacidad de vuelo simboliza la omnisciencia de las divinidades, cuya vista supera las barreras del espacio y el tiempo, y por ello su ayuda es invocada en las cremonias de adivinación. El halcón (*waman*) es considerado la cabalgadura del espíritu de los cerros sagrados, llamados a su vez *wamani*. Su presencia es entendida como la aprobación o la vigilancia (según contexto) del *wamani* respecto de las actividades humanas.

El cóndor (*mallku*) es la más respetada de las aves andinas, y actúa como agente de los grandes cerros sagrados, los *apus*, aunque sólo de aquellos que posean nieves eternas o cimas que no hayan sido holladas por pie humano, es decir los de máximo prestigio. Desde épocas antiguas, cazar un cóndor era castigado con la muerte[58]. Tras la reforma religiosa introducida por los incas, se le considera asimismo mensajero del Sol.

En cuanto al mundo costeño, las grandes aves parecen tener una función más relacionada con el castigo y el sacrificio, dado el carácter sangriento del panteón de buena parte de los pueblos yungas. La función sacrificial fue especialmente desarrollada en la iconografía del imperio moche (200-700 d.C.), del que Piura fue provincia.

[58] El párrafo anterior y el presente se basan en POLIA, Mario, *I Signori delle Montagne*, Roma, INDM, 2007, págs165-167.



Arriba: escena de sacrificio de prisioneros: obsérvese la presencia de entidades aladas alrededor de las víctimas, los personajes desnudos. (HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía mochica*, Lima, PUCP, 1989, fig.188). A la izquierda: divinidad alada provista de colmillos en la Huaca de la Luna, Trujillo, Perú.

La función de la divinidad alada y sacrificial moche parece estar también relacionada con el control de la ética social y el castigo de los criminales. A este respecto, tenemos un testimonio extraordinario en la crónica (1638) de Antonio de la Calancha:

> Adoraban los indios de Pacasmayo y los más de los llanos por principal y superior dios a la Luna, porque predomina sobre los elementos, crea las comidas y causa alborotos del mar, rayos y truenos. En una *wak'a*[59] era su oratorio que llamaban *sian*, que en lengua yunga quiere decir casa de la Luna. Teníanla por más poderosa que al Sol, porque él no aparecía de noche y la Luna sí se dejaba ver de noche y de día...; y también porque la Luna

[59] El autor escribe *huaca*; entiéndase que he variado la transcripción para evitar confusiones con el personaje mítico llamado huaca que se tratará en el tercer capítulo.

> eclipsa [al Sol] y el Sol jamás a ella... En los eclipses del Sol hacían festines a la Luna, festejando su victoria. En los de la Luna, lloraban en él bailes lúgubres, mientras duraba su eclipse... Creían los indios de los llanos que cuando la Luna no aparecía aquellos dos días, iba al otro mundo a castigar a los ladrones que habían muerto...
>
> Tenían por deidad dos estrellas que llamaban Pata, que son las que llamamos las [tres] Marías y muchos de estos indios cuentan hoy que la estrella de en medio es un ladrón y malhechor que la Luna quiso castigar y envió las dos estrellas que lo llevasen asido (que eso quiere decir Pata) y lo entregaron a que se lo comiesen buitres; éstos son figurados en cuatro estrellas que están más abajo de las [tres] Marías[60] y que en memoria de este castigo ejemplar citan aquellas siete estrellas en el cielo, acordando la culpa y el castigo.»[61]

Según el texto de La Calancha, podemos inferir que la entidad alada moche estaría relacionada con la misión divina de la Luna de castigar a los criminales. El hecho de que las dos estrellas arrebaten a su víctima y la lleven al cielo nos da, además, clave de interpretación para el texto del diablo del Sauce: el *hombre macho* recibe el mismo castigo que el ladrón de la crónica, lo que podría indicar que la entidad a la que se refiere nuestro texto es funcionalmente tanto un dios de la muerte como la reminiscencia de la divinidad mochica llamada Pata, representada en las dos estrellas.

Imagen moche de suplicio por aves. HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...fig. 31

[60] La constelación a la que se refiere es la de Orión; las llamadas "Tres Marías" son las tres estrellas que forman el famoso Cinturón.
[61] LA CALANCHA, Antonio de, «La Luna y las estrellas» en FEIJÓO, Samuel, *Mitología americana*, Madrid, Siruela, 2010, pág. 131.

**El diablo de la autopista Panamericana**

Procedencia: Provincias de costa[62]

En cierta ocasión, un camionero manejaba por la autopista Panamericana, en dirección a Lima. Es un hombre conocido en todas partes por ser muy mala persona, un tramposo que abusa de la buena intención ajena siempre que puede. En el camino hacia la capital vio en la orilla de la carretera una mujer que pedía ser llevada. En la noche, a la luz de los faros vio que era una joven muy hermosa. Aunque este camionero no suele detenerse para llevar a nadie, frenó en la cuneta y le hizo señas a la mujer para que entrase al vehículo.

– ¿Subo a la caja? – preguntó ella, porque esa es la forma habitual en que los camioneros llevan a quienes piden transporte en el camino.

– Suba acá, en la cabina. Siéntese a mi lado. Me hará compañía – dijo él. La mujer obedeció en silencio.

El camionero siguió manejando. Su mirada recorría ahora el tramo de pista que iluminaban los faros, ahora la figura de la joven sentada junto a él. Cuando habían recorrido unos pocos kilómetros, el camión se detuvo sin motivo. El hombre se bajó y tomó sus herramientas. Era alta madrugada en la autopista solitaria; en torno al camión sólo había frío y oscuridad. Cuando el hombre abría la tapa del motor sintió algo correr a su espalda. Se giró y vio pasar, como en un sueño, un cerdito de oro que cruzaba la vía.

El camionero empezó a seguirlo. El cerdito salió de la carretera y se internó en el desierto. Entre unas dunas, se quedó quieto y el hombre se le acercó. A punto de atraparlo, el cerdito echó a correr de nuevo. En la loma de un

[62] Testimonio base: información personal de José Lalupú, obtenida en mayo de 2008.

cerro volvió a detenerse. Una vez más el hombre se aproximó y el animal de oro huyó a la carrera. El camionero empezaba a seguirlo de nuevo cuando reaccionó, como quien sale de un duermevela.

– Pensé que eso era cosa del demonio. Entendí que el animal me estaba llevando, llevando quién sabe a dónde, quién sabe para qué – contó tiempo después.

Regresó como pudo al camión, guiándose por los faros que habían quedado encendidos. En la cabina, la joven convulsionaba con la boca llena de espuma. Cuando volvió en sí, explicó:

– Al irse usted escuché un batir de alas. Vi un ave enorme lanzada en picado sobre el camión. Tuve el tiempo justo de cerrar las ventanas antes de que intentase entrar, con sus garras por delante. Me sentí desvanecer. Después ya sólo recuerdo que usted me despertó.

**Estudio**

En la presente tradición encontramos lo que parece ser una entidad sobrenatural que actúa físicamente a través de dos agentes: un cerdito de oro y un gran ave, en un espacio de fuerte significación mítica: un camino (en este caso uno moderno, la autopista Panamericana) en las proximidades de un cerro en el desierto.

Primeramente, el texto indica la mala naturaleza del hombre protagonista, que no respeta las normas sociales, y se da a entender una intención espuria al recoger a la mujer en la carretera, lo que le predispone a ser objeto de alguna desgracia de origen sobrenatural. En efecto, tanto en la cosmovisión indígena como en la católica se asume que una de las funciones de lo divino es mantener la ética social: toda sociedad tradicional entiende que, tras la pérdida del Paraíso, se produce un pacto explícito o

implícito entre el ser humano y sus númenes en el que se establecen las normas de comportamiento para evitar una segunda caída, que deje el mundo en una situación aún más precaria. Por ello, la transgresión de las normas no afecta únicamente al ámbito del derecho, sino a toda la cosmología y a la relación entre personas y dioses.

No obstante, el castigo se ejerce sobre el camionero pero también sobre la mujer, que no tiene ninguna culpa. Este hecho se debe a dos aspectos: el primero, que las faltas no afectan sólo al culpable, sino a toda la comunidad; como explica Luis Alberto Reyes:

> Tanto el castigo como la reparación de la transgresión [...] remiten al universo de pertenencia y no en las individualidades. Aunque la falta haya sido cometida sólo por uno o algunos singulares miembros del grupo, las consecuencias son para todos. La ruptura del *manay* (acuerdo comunitario, costumbre) por parte de una persona genera males en su familia o en todo el ayllu. Es que cada ser humano se define y aparece en el mundo como el *noqayku*, "nosotros", al que pertenece y con que se nombra a sí mismo frente a, por ejemplo, otros ayllus. Y eso implica que es responsable por lo que hace cada uno de los miembros de ese "nosotros" suyo. [...]Los hombres pertenecen ontológicamente a los lugares de sus existencias y estos lugares a su vez son afectados por los hombres que los habitan. [...] El carácter comunitario de la identidad, que pone la responsabilidad en el *noqayku* más que en el individuo agente de la transgresión, se extiende en este caso al plano cósmico. [63]

Este carácter comunitario de la transgresión no es exclusivo de la psique indígena: entre los hebreos, la culpa de quienes intentaron violar a los huéspedes de Lot hace llover fuego sobre todo el valle de Sodoma y Gomorra; entre los griegos, la culpa de Edipo hace caer la peste sobre toda Tebas.

Volviendo al relato, una vez que el camión se detiene sin motivo manifiesto, aparece una de las figuras míticas, el cerdito de oro. Esta imagen parece ser única dentro de la narrativa tradicional norperuana; hasta ahora no se ha podido encontrar correlato alguno en la región. La forma de cerdo de la entidad no es en absoluto habitual dentro de las mitologías andinas: no se ha encontrado hasta el momento referencia alguna a

[63] REYES, Luis Alberto, *El pensamiento*... pág. 249.

este animal como imagen funtiva dentro la tradición de ningún pueblo andino. Sí es habitual en la tradición de la brujería europea y excepcional, pero existente, dentro de los indígenas guaraníes.

En las religiones de la antigua Europa, el cerdo es una de las formas bajo la que pueden presentarse divinidades relacionadas con la magia como la griega Ceres, la romana Cardea o la céltica Cerridwen[64]. Posteriormente, el cerdo se asocia con la brujería: la figura del cerdo aparece desde los primeros textos europeos que tratan el tema. El cerdo es, en la magia pagana, uno de los animales en los que una persona puede ser transformada contra su voluntad, como vemos en el temprano texto de la *Odisea* (redactado en torno al s. VIII a. C.). En él, los compañeros de Ulises son convertidos en cerdos por la diosa hechicera Circe[65]. Más tarde, en la brujería practicada en la Europa cristiana, aún con raíces paganas, el cerdo pasa a ser una de las formas que pueden tomar los iniciados, como María Presona, bruja de Zugarramurdi (1609)[66] o el brujo inglés John Tailzeour (1661)[67]. En la brujería ya satánica, el cerdo es una de las formas animales en las que se presentan los espíritus demoníacos auxiliares de quienes participan en los aquelarres[68]. Hasta aquí, se puede afirmar que en el presente texto el cerdo simboliza la capacidad de actancia mágica del numen que aparece en la autopista Panamericana.

Entre los mbyá (uno de los pueblos guaraníes) existe la siguiente creencia: «el cerdo no es un animal cualquiera, siendo el animal doméstico de Karaí Ru Eté Miri[69]. El cerdo es animal preferido; por consiguiente, únicamente los que nos acordamos en buena forma [de los dioses] lo hemos de cazar; si vivimos descuidadamente, no se

[64] GRAVES, Robert, *The white godess...*págs. 19-32
[65] HOMERO, *Odisea,* Barcelona, Montaner y Simón, 1910, págs. 141-151.
[66] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1997, págs. 285-286.
[67] MURRAY, Margaret Alice, *The witch-cult in Western Europe*, Londres, Oxford University Press, 1921, pág. 361.
[68] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pág. 213.
[69] Dios del fuego y creador del cerdo montés. Véase COLOMBRES, Adolfo, *Seres mitológicos argentinos*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pág. 122.

queda (para que lo cacemos)[70]». Sin afirmar que esta tradición mbyá tenga relación alguna con la cosmovisión norperuana, sí se puede pensar en cambio que el hecho de que el camionero no llegue a alcanzar el cerdito de oro puede deberse a que "vive descuidadamente".

El aspecto aviforme de la segunda aparición ha sido ya explicado en su carácter de hierofanía castigadora. No obstante, tiene una segunda significación de gran importancia. Ya se ha señalado que posiblemente el gran ave que intenta llevarse a la mujer actúe como consecuencia de la extensión de la culpa del camionero a quienes están a su alrededor; no obstante, cabe aún otra explicación relacionada con el hecho de que el suceso narrado ocurre en un camino, y que merece ser comentada por extenso:

**Una cuestión transversal: el camino es de los muertos, el camino es de los dioses.**

En las creencias de la antigua Europa, los primeros protectores del hogar familiar eran los dioses que en latín se llamaron Manes. Estos Manes no eran otros que los muertos fundadores del grupo familiar, en origen enterrados en algún lugar de las tierras propiedad de su linaje. La confusión entre el terreno protegido por unos Manes familiares y otros de un clan distinto era un grave sacrilegio, como prueba la legislación romana que castiga duramente a quien toque con su arado finca ajena y decreta la muerte para quien cambie de lugar los hitos que delimitan propiedades. Para evitar tales conflictos, habitualmente se dejaba entre los predios una distancia prudencial, propiedad de nadie. Dado que estas porciones de tierra no tenían dueños el paso por ellas era libre, y con el tiempo se fueron convirtiendo en caminos. No obstante, parece claro que permaneció en el inconsciente colectivo el sentimiento de que estas vías no eran más que las fronteras entre los dominios de unos y otros muertos.

[70]BAREIRO SAGUIER, Rubén, *Literatura guaraní del Paraguay*, Caracas, Bilbioteca Ayacucho, 1980, pág. 57.

Las primeras sepulturas probablemente hayan sido piedras apiladas sobre el cadáver formando túmulos, en griego έρμα ατος. De aquí el nombre de Έρμής, Hermes, dios que encabeza la procesión de las almas hacia el reino de Hades[71] y que protege los caminos. Estos atributos, como ya hemos comentado, son idénticos en el Mercurio romano, el Dite céltico, el Wotan germánico, entre otros[72].

Si bien es obvio que los conquistadores españoles llevaron consigo estas imágenes míticas, hay un punto que indica que el camino como dominio de un dios arcaico de los muertos no era idea extraña para los indígenas. Se sabe que los caminantes de la antigua Europa, al llegar a un túmulo, depositaban una piedra –cuando no llevaban aceites o cosas mejores – como sacrificio al muerto allí enterrado. Esta costumbre persiste en el mundo magrebí; también en Galicia, donde los peregrinos del Camino de Santiago depositan una piedra en el túmulo que corona el Monte do Gozo, aunque su sentido original se haya cristianizado.

En Perú, por su parte, es habitual desde tiempos indígenas depositar una piedra en las *apachetas*, túmulos sagrados que coronan los altos de los caminos. Si bien las crónicas afirman que es tributo al *apu* cerro que se ha dejado subir, no perdamos de vista la gran cantidad de *almitas* –pequeños adoratorios de no más de 50 cm de alto, erigidos en honor de algún santo, de la Virgen o de un muerto en accidente en aquel punto – que se encuentran en las orillas de todas las carreteras del país.

El carácter indígena del camino está, no obstante, más relacionado con los dioses locales que habitan diversos puntos del territorio o *wak´as*, que con los muertos elevados a la condición de dioses. En efecto, en las tradiciones indígenas es necesario, antes de iniciar viaje, hacer una ofrenda llamada *illay pagapu*. Con ella se pretende no sólo propiciar la ida y regreso del viajero sino, sobre todo, pagar un peaje simbólico a

[71] GRIMAL, Pierre, op.cit., pág.262.
[72] El razonamiento hasta aquí explicado es de CABAL, Constantino, op. cit. págs.136-143.

todas las *wak´as* por cuyos dominios haya que pasar. Para cumplir con el necesario respeto a estos númenes, una persona debería hacer una ofrenda a cada uno de ellos al llegar al territorio que a cada cual le pertenece; no obstante, se asume que el caminante no conoce todas las *wak´as* ni dónde empiezan o terminan sus dominios, con lo que el *illay pagapu* sirve para expresarles a todas ellas el debido respeto y la petición de permiso para atravesar sus espacios[73].

Confluyen, entonces, en la actual cosmovisión mestiza dos ideas acerca del carácter del camino como zona propia de las entidades numinosas: la europea, que ha sembrado las carreteras de leyendas en las que aparecen muertos y, sobre todo, muertas que se presentan en curvas y arcenes, y la indígena, para la que el camino atraviesa los dominios de diversas *wak´as*. Se podría concluir la interpretación del relato diciendo que el intento de rapto de los dos viajeros se debe posiblemente al olvido de prestar el necesario *illay pagapu*; ante esto, un numen especialmente poderoso decide actuar asustando a los infractores para que en el futuro la comunidad recuerde su presencia y sus derechos.

**Una cuestión transversal: los dioses son de oro, el oro es de los dioses.**

En la tradición anterior se ha visto la presencia de una hierofanía con forma de animal de oro. Dado que el oro y las entidades sobrenaturales aparecerán unidos de manera persistente a lo largo de este trabajo, conviene hablar sobre el tema antes de pasar adelante.

En primer lugar, el hecho de que numerosas imágenes míticas del norte de Perú se manifiesten tomando un cuerpo de oro responde a una constante universal. El oro es, por excelencia, el metal de los dioses. Su color y su brillo son imágenes de la luz solar

[73] Véase POLIA, Mario, *I Signori...* págs.211-215.

(de hecho, en el hinduismo el oro es la "luz mineral"[74]) y hay que tener en cuenta que el resplandor es una de las cualidades divinas: por ejemplo, la misma palabra *dios* procede de la raíz **deiwos* en las lenguas indoeuropeas, que significa al tiempo "divinidad" y "brillante"[75]. Además de poseer un brillo inextinguible que no declina con el paso del tiempo, el oro es uno de los pocos metales que no son afectados por la corrosión de ningún ácido[76], cualidades que lo relacionan con la eternidad y la perpetua juventud.

En todas las culturas, el oro simbolizará entonces estas tres características. En el antiguo Egipto se representa a Heh, dios del espacio infinito y de la eternidad sobre el glifo *nub*, símbolo del oro[77]. En el extremo oriente de Asia, el taoísmo considera que Zhongli Quan, uno de los *ocho inmortales* posee el poder de convertir en oro cualquier metal y de dar la inmortalidad. En la antigua Grecia, la cuna de Zeus es de oro[78]. En el *Libro de las Revelaciones* de la Biblia, las calles de la Nueva Jerusalén son de oro. En la tradición artúrica, cuando Merlín hace una profecía (símbolo de la eternidad, en tanto que palabras que se dicen en el presente y que se cumplirán en el futuro) se inscribe en letras de oro. En México, Quetzalcóatl simboliza la muerte y la resurrección a través de su hierofanía principal, la estrella de la mañana y de la tarde, y gobierna a los orfebres. Entre los incas, Manco Cápac recibe de su padre el Sol un bastón de oro que le indicará dónde debe levantar una ciudad eterna. Estos ejemplos ya permiten entender la función del oro en todas las culturas como símbolo del brillo, la perpetua juventud[79] y la eternidad que son cualidades de las divinidades. Este es el motivo, también, de que se utilice precisamente el oro para crear las imágenes iconográficas de los dioses.

---

[74] CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, pág. 344.
[75] HOPKINS, Grace, *Indo-European Deiwos and related words*, Washington, LSA, 1932.
[76] BECKER, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, Barcelona, Swing, 2008, págs. 320-321.
[77] ZAKI, Mey, *The legacy of Tuthankamun: art and history.* Giza, FAP, 2009, págs 102-103 y 144.
[78] GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, Barcelona, RBA, 2005, pág. 49.
[79] No me refiero únicamente a épocas arcaicas: hoy día, marcas cosméticas respetadas han lanzado al mercado productos rejuvenecedores que incorporan partículas de oro. Obviamente este hecho no se basa en supuestas cualidades científicas del oro para cambiar el aspecto de la piel, sino que habla directamente al alma mítica de la racional Europa.

Entre las divinidades, aquellas más relacionadas en el día a día con los metales preciosos van a ser las del inframundo. La motivación material de esta visión parece obvia: estos metales se obtienen bajo la tierra, que es también donde germinan los cultivos y a la vez el lugar de los muertos y sus dioses. Así, Hades es llamado Pluto, "el rico" en alusión a la abundancia subterránea[80]. En la Europa occidental, especialmente la que recibió influencia de los pueblos celtas, existe la creencia en una raza preexistente, inmortal o muy longeva, que ante la llegada de la humanidad actual se retira a vivir al interior de la tierra, en lo profundo de las cuevas o en los adentros de las montañas, llevándose consigo sus inmensas riquezas. Así ocurre con los *sidh* irlandeses, última residencia de la gente de la diosa Danu[81]; con los *mouros* (no relacionados con los moros históricos) en Galicia y Portugal que habitan en cuevas o en los antiguos castros[82]; con los *jentillak* en la zona vasca, que viven bajo la tierra[83].

Cuando el cristianismo se impone en Europa, rápidamente asimila al Diablo ciertos aspectos de Hades (y de Plutón, su cara romana) entre ellos la riqueza, aprovechando el contraste que así resulta entre la abundancia de Satán y la pobreza evangélica. De aquí se sigue toda una constelación de tradiciones populares que atribuyen el enriquecimiento rápido o desmesurado a un pacto demoníaco y la utilización de bienes materiales como forma de tentación diabólica. Todas ellas tendrán influencia en América; por poner un ejemplo claro, en las minas de los Andes se celebra al Supay, figura mestiza entre Satán y una ambigua deidad prehispánica, como propietario de los minerales preciosos con quien los mineros deben congraciarse[84].

[80] GRIMAL, Pierre, op. cit. pág.221
[81] ALBERRO, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón, Trea, 2006, pág. 317.
[82] MERINO, José María, *Leyendas españolas de todos los tiempos*, Madrid, Siruela, 2010, pág. 206.
[83] Ibid, pág. 208.
[84] ABSI, Pascale, «Los hijos del diablo. Hombres y demonios en las minas de Potosí, Bolivia», en DEL PINO DÍAZ, Fermín, *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, CSIC, 2002, págs. 271-298.

Esto en lo que toca a las cuestiones religiosas; no obstante, el prestigio del oro se fundamenta de manera muy significativa en su carácter de patrón universal de intercambio: el oro es, por excelencia, la representación del dinero. En Europa el uso del oro como patrón de intercambio ya se expresa en la época homérica, aunque el momento que marca de forma definitiva su importancia es la expansión de Imperio Romano y su adopción del oro para acuñar las monedas de máxima denominación. En América el uso del oro con propósitos dinerarios comienza a la llegada de los conquistadores españoles. La extrema avidez que éstos muestran por conseguir el metal desconcierta a los indígenas: algunos de ellos piensan que el oro es "el dios de los españoles[85]". En el caso de Perú, algunos indígenas piensan que los conquistadores se alimentan de oro.

Imagen del legendario encuentro entre el inca Huayna Cápac y Pedro de Candia, futuro integrante de la expedición de Pizarro. El inca pregunta: "¿Comes este oro?"; el conquistador responde: "Este oro comemos". Tomado de GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, (tomo I) Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pág. 267.

Como se verá a lo largo del presente trabajo, todas estas relaciones entre los númenes del mundo subterráneo y las riquezas, en especial el oro, tendrán enorme importancia en las actuales imágenes míticas mestizas.

[85] LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destruyción de las Indias*, Buenos Aires, Stockcero, 2006, pág.23.

**La procesión del diablo**

Procedencia: provincias de costa[86]

Llegó la hora del lamento, del graznar de las lechuzas, del chirriar de los grillos. Llegó la hora de las almas sin descanso eterno y la luna dejó caer su cabellera plateada sobre aquella enorme peña que vibró, cual si recibiera una descarga eléctrica. Aquella peña abrió su puerta imaginaria al compás de una contagiante música y hermosas lucecillas relumbraron y estallaron en el aire dando paso a pequeños hombrecillos y mujercillas de piel verdosa que danzaban alrededor de aquel imponente ser. Poco a poco aparecieron las hijas de Eva, de pelo ensortijado, piel canela y exuberante cuerpo. Tras de ellas, apareció un enorme gallo de brillantes plumas y sobre él, un diminuto hombrecillo tocaba flauta. De pronto, un aullido se escuchó y apareció la escuálida figura del Dueño de la noche, que estremeció el aire de un sonoro latigazo y la música tomó un encanto mágico. Aparecieron hombres y mujeres de brillante vestimenta multicolor y mecánicamente formaron cuatro filas. El látigo volvió a golpear el aire y aquella extraña comitiva inició su recorrido...

Aquella caravana giraba por la Plaza de Armas y suavemente la luna le abría paso. ¡Oh, qué extraordinario espectáculo! ¡Bello! ¡Contagiante! ¡Irresistible a la mirada de cualquier mortal! Las hijas de Eva meneaban sus curvilíneos cuerpos. Las mujercillas y hombrecillos verdes saltaban haciendo piruetas en el aire. Los hombres y mujeres dibujaban inefables coreografías y la pedrería resplandecía en la noche. El Señor de las tinieblas chicoteaba el

[86] Tomado íntegramente de PINGO GUZMÁN, Víctor Francisco, *Entre costumbres y misterios. Compilación de cuentos y leyendas*. Lima, EIRL, 2012, págs. 50-55. El título original es «El encanto de la peña». En el estudio se utilizará también el testimonio personal, obtenido en octubre de 2012, del autor, juez de paz en Pueblo Nuevo de Colán, apoyado por Fabián Bruno Remigio, profesor, que añade detalles al texto.

látigo y la música encantadora de la flauta, fluía embrujando los oídos del alma humana. Este extraordinario espectáculo era *el encanto de la peña* que recorría las calles del pueblo en busca de almas...

– ¡María! — Gritó José — Manuel no está en la cama ¿dónde está ese churre?

– No sé— respondió con temor la madre.

– ¿Cómo que no sé? ¿Acaso tú no eres la que te encargas de los churres?

José, muy temprano, había ido a buscar a su hijo para castigarlo; pues, el día anterior, no había cumplido con los deberes encomendados y como era costumbre, a las primeras horas de la mañana, debía hacer *justicia*; pero Manuel había fugado...

Cuando aclaró el día, los padres salieron en busca de Manuel. Visitaron casas de familiares, de amigos, de compadres y nada; no daban razón del pequeño fugitivo. Preocupados, llegaron hasta la casa del *curandero* del pueblo, quien según la gente era *buenazo*, todos le profesaban una fe indescriptible. Éste los hizo pasar y les ofreció asiento sobre unos troncos de algarrobo. Sacó su baraja y la esparció sobre la vieja mesa de sauce. Frunció el ceño, sus amarillentos dientes comenzaron a masticar palabras que abortaban en aquellos agrietados labios y después de meditar y descifrar el contenido que aquellas viejas cartas dijo:

– Su hijo está perdido— hizo una breve pausa y su callosa mano tomó una carta— se llama Manuel ¿Verdad?

– ¡Sí! ¿Dónde está?— Preguntó la desesperada la madre.

– Su hijo está en la peña— respondió el curandero— allí se encantó anoche, pues en noches de luna llena se abre el encanto.

– ¡Dios mío, qué desgracia! ¿Por qué nos castigas?— exclamó José.

– ¡Calla!— increpó el curandero— hombre de poca fe, Dios no castiga; sino nosotros mismos nos castigamos con las malas acciones que hacemos... ¿cómo te atreves a castigar a una criatura inocente? Y ¿ahora te lamentas? ¡Que esto les sirva de lección!... Yo les diré como rescatar a su hijo, ¡Ah! Pero no deben tener miedo y todo lo deben hacer con mucha fe y al pie de la letra.

José fue al campo y cumplió las recomendaciones del *curandero*. Mató diferentes pájaros de todo tamaño y de plumaje variado, recolectó pepas de guaba y piñón y cuando regresó a casa preparó un brebaje y desplumó a las aves e hizo una colección de vistosísimo plumaje.

Al llegar la hora del lamento, del graznar de las lechuzas, del chirriar de los grillos, los esposos, llenos de fe y esperanza se encaminaron hacia la salida del pueblo, allá donde dormitaba aquella legendaria peña... Y llegó la hora de las almas sin descanso eterno y la luna dejó caer su cabello plateado y José cargado de valor gritó:

– ¡Satanás, Satanás...! ¡Sal de donde estás! ¡Sal, Satanás!

De pronto la peña se estremeció y una fuerte explosión se escuchó y la negra boca de la peña abrió dejando escapar deformes siluetas de humo y, entre ellas, apareció el Señor de la noche.

– ¿Quién interrumpe mi placer?— colérico vociferó Luzbel.

– ¡Soy yo!— respondió José— quiero hacer un pacto contigo.

– ¿Un pacto?— inquirió el Señor de las tinieblas y sacó su larga lengua y lamió sus gruesos labios— ¿Quieres fortuna? ¿Mujeres? ¿Poder?...

– No, no quiero nada de eso ¡Sólo quiere que me devuelvas a mi hijo!

– ¿Tu hijo? ¿Es aquel que anoche vino a disfrutar de mi reino?

– ¡Sí, es él! le doy lo que quiera, pero devuélvamelo.

– Está bien, pero quiero tu alma.

– ¡Acepto!— presuroso contestó José.

De inmediato, el Señor de la noche elevó sus manos y evocó un conjuro y aquella peña cobró vida y de un bostezó dejó salir a Manuel, quien al ver a su padre corrió a sus brazos. El padre estrechó fuertemente a su hijo y con suaves caricias le demostró todo su amor. Este tierno cuadro irritó al Ángel maldito.

– ¡Basta! — Exclamó la voz pecadora— ¡Date prisa que no tengo tiempo que perder!

– ¡Calma, gran señor! Antes de entregarle mi alma, déjeme darle un hermoso regalo, que segurito le va a gustar ¡Venga! ¡Sígame! ¡Ahí está!— llegaron al lugar donde se estaba un extraño animal de vistosísimo plumaje.

– ¡Oh, que rara especie!— sorprendido exclamó el maquinador de entuertos— Nunca en mi reino he visto un pájaro tan extraño de cuatro patas, plumaje multicolor y... ¿su cabeza?... ¿Dónde está su cabeza?

– ¡Allí!— dijo José y señaló el negro orificio que estaba entre las patas de aquel extravagante animal.

El creador de intrigas se agachó tratando de ver la cabeza de aquel extraño animal. De pronto, un asqueroso chiflonazo se estrelló en el rostro del

maligno: era excremento que por acción del brebaje de piñón y guaba salía incontenible del recto de María. Era ella, cuyo cuerpo desnudo estaba cubierto de las vistosas plumas de las aves que mató su esposo. El pestilente excremento destilaba en la larga barba de Satanás y la penetrante fetidez lo hacía estornudar irrefrenablemente. El demonio maldecía, se limpia, se agarra el vientre, vomitaba hasta que su cuerpo se fue inflando como un globo y reventó en mil pedazos. Una fuerte humareda invadió el ambiente y el irritable olor a azufre se apoderó del aire. En ese instante, la enorme peña retumbó y un fuerte alarido se escuchó. La noche dejó caer su velo negro y unas aves negras salieron graznando quejosamente y volaron hacia el negro infinito...

Cuentan que desde aquel día, nunca más se abrió el *Encanto de la peña*.

**Estudio**

La presente tradición se sitúa en Pueblo Nuevo de Colán, en la provincia de Paita. Es importante reseñar este hecho por las peculiaridades de la zona; en primer término, su fundación: aunque parece haber sido habitado desde época prehispánica, fue elegido como asentamiento a mediados del s.XIX por vecinos de Colán, pescadores en su mayoría, debido a malas temporadas de pesca y dos incendios en el lugar. Así, los habitantes de Pueblo Nuevo guardan en su memoria sucesos y tradiciones de Colán, hoy reconstruido, mejor que sus lugareños. El hecho no es baladí, en tanto que Colán fue uno de los lugares de desembarco de la tropa de Pizarro, cuenta con la iglesia conservada más antigua de América del Sur (San Lucas) y constituyó una de las primeras encomiendas de Perú. Además, en Pueblo Nuevo se encuentra la Pampa de la Felipa, capital de la brujería (de impronta hispánica) de la costa piurana.

El lugar desde donde sale la comitiva diabólica en las noches de luna llena es la Peñita de Pueblo Nuevo, una gran roca situada en la zona alta de la población desde la que se domina el valle de La Chira. Aunque no se me ha referido, asumo que probablemente se tratase de una piedra *waq'a* que recibió culto en época prehispánica, siendo sustituida la idiosincrasia indígena por el satanismo español. A día de hoy, según he comprobado, se siguen realizando prácticas de magia al estilo europeo alrededor de la Peñita.

Arriba: la Peñita ante el valle de La Chira.
Abajo: otra perspectiva de la Peñita que permite apreciar su tamaño gracias a Fabián Bruno, coinformante de la presente tradición

El primer aspecto importante del texto es la comitiva del diablo y su apariencia. Toda una procesión de seres del mundo subterráneo, como recién salida de un cuadro de El Bosco, y que cuenta con reseñables características: la comitiva está integrada por seres de piel verdosa, semblante que remite a la imagen arquetípica del duende, que si bien en épocas pasadas se entendía como un espíritu telúrico o familiar, tras la llegada del cristianismo se integró, como todo numen no asimilable, a la nómina de habitantes del infierno. El séquito está además integrado por seres femeninos llenos de voluptuosidad, reflejo negativo del recato sexual católico. Las vestimentas multicolores y las danzas de la comitiva remiten de nuevo a una inversión de los valores de austeridad y discreción que caracterizaban el pensamiento católico de Felipe II –y sus sucesores– reinante en

España desde 1556, cuyas ideas religiosas tanto influyeron en la primera conformación del cristianismo americano. La imagen del gran gallo sobre el que cabalga un enano músico evoca el sacrificio preferido en los aquelarres satánicos (un gallo negro) así como uno de los animales en los que habitualmente pueden convertirse los *compactados* con el diablo, como en apartados posteriores se verá. Por fin, la entidad principal que preside el desfile es nada menos que el diablo cristiano, con los nombres y atributos que se le dieron en Europa.

*El gallo*, de Marc Chagall, imagen cedida por el Museo Thyssen-Bornemisza

Esta primera parte del texto, en la que resalta la superposición del satanismo sobre las creencias autóctonas, contrasta con el motivo de la desaparición del niño Manuel: se *encanta* en la Peñita, dado que este lugar mágico se abre en las noches de luna llena, pudiendo entonces los humanos acceder a su interior pero corriendo el peligro de quedarse allí para siempre. El tema de la apertura del encanto, que ya hemos visto en la tradición del diablo de Maray, es una constante en la literatura oral peruana de origen indígena. De acuerdo a la cosmovisión prehispánica, los lugares donde habita lo numinoso rompen su inaccesibilidad en ciertos momentos del año, quebrando así la frontera entre el plano humano y el sobrenatural, existiendo el riesgo para la persona que lo traspase de quedar entonces del otro lado. El hecho, no obstante, de que el diablo al conversar con el padre se refiera a los placeres que se gozan en su reino remite al "paraíso infernal" del satanismo.

Para recuperar a un *encantado* es necesario recurrir al operador del sacro tradicional, al *maestro* o curandero. El hecho de que en este texto se use el segundo término, y el arte que el curandero empleará, indican hasta qué punto en la costa piurana

el espacio tradicional está hispanizado. En efecto, en la zona andina nunca se designa al operador del sacro como curandero (en parte porque su labor no es sólo curar y en parte por la carga de descreimiento que implica esta expresión) sino como *maestro*. Respecto al procedimiento que aconseja utilizar, se trata de una inversión del rito de iniciación en el culto satánico europeo, aunque con cierto poso psicológico autóctono. Cuando en España los aquelarres paganos van siendo sustituidos por los satánicos, inspirados en los del sur de Francia, la presidencia simbólica y física de la reunión recae sobre el diablo o bien sobre un practicante de alto rango caracterizado para la ocasión como un macho cabrío. Cuando un aspirante es iniciado al culto se realiza una ceremonia en la que destaca el uso imprescindible del *ósculo infame*. En él, el aspirante debe besar la zona anal del Chivo, quien aprovecha el momento para ventosear en la cara del neófito. En esta tradición, en cambio, el padre aconsejado por el curandero consigue que los papeles se inviertan y quien sufra la desagradable práctica sea el propio Satán. El hecho, no obstante, del asco invencible que padece entonces y que le obliga a desaparecer, dejando libre al niño, responde a la psique indígena. Para ella, las entidades sobrenaturales son especialmente sensibles a la inmundicia de forma bien distinta al carácter sucio que acompaña lo satánico europeo. De hecho, cuando ciertos seres (como el duende) acosan a una persona, se recomienda espantarlos usando excrementos y desechos[87]; este uso no se registra en Europa como método para ahuyentar ni al diablo, ni a espíritus molestos.

Estamos, entonces, ante una tradición fuertemente influenciada por la imagen del aquelarre satánico de origen español aunque con una base psicológica marcadamente indígena.

[87] Información personal de César Elías, escritor de Piura, obtenida en septiembre de 2012.

**El diablo enamorado**

Procedencia: provincias de costa[88].

Resumen

En una casa-fundo habita junto a su padre el propietario y otros familiares varones una única y enfermiza mujer, que recupera la salud cuando un hombre comienza a cortejarla. El pretendiente es un hombre negro que nunca se deja ver por los varones de la casa. Cuando éstos consigan verlo, el hombre se transfigurará en gato negro. Tras el encuentro y la transformación la mujer enferma de nuevo, provocando que toda la familia se traslade a las lagunas encantadas de Huancabamba, en la sierra, para averiguar el remedio a su dolencia y la identidad del extraño hombre. Uno de los *maestros* (chamanes positivos) de Huancabamba revela la naturaleza diabólica del pretendiente y profetiza que éste se llevará a la joven a través de su muerte y el robo de su cadáver. El diablo enamorado persigue a la familia en una carreta de caballos negros a lo largo de los trayectos de ida y regreso. En el transcurso del velatorio tradicional de tres días, aprovechando el sueño de la familia, el diablo se lleva a su amada dejando en su lugar un ataúd lleno de piedras, mientras se escucha el galope de sus caballos negros.

[88] Testimonio principal: Ana Sophía Sánchez Mauriola (información personal) recogida en GÓMEZ NAVARRO, Héctor, «La amada del diablo (tradición peruana)» en *Revista Hesperya* nº 2, correspondiente a diciembre de 2006. Oviedo, Hesperya, 2006, págs.28-29.

**Texto**

La joven Andrea estaba siempre enferma. Había nacido frágil, y los cuidados excesivos de su madre, vigilante por la debilidad y por ser única niña entre hijos y sobrinos hombres, la fueron convirtiendo en una parte preciosa y delicada de la casa, como las porcelanas chinas compradas por el bisabuelo, como la lámpara de araña con lágrimas de cristal que adornaba el salón.

La niña Andrea creció atrás de las faldas de madre. Para los hombres, empezaba a existir cuando regresaban de la faena y veían asomar su cara entre el vaivén de ollas y platos de la comida de la noche. Hacían, a veces, alguna gracia a los ojos enormes de enfermita que los miraban desde la timidez y desde las piernas de tía Milagros. No reparaban en los días en que Andrea no salía de la cama sino porque su papá el tío Julio se levantaba de la mesa sin conversar y se metía a la pieza de la niña. En esos días, existía como los libros que el bisabuelo compró junto a las porcelanas para vestir la casa: sin que los hombres la mirasen ni tuviesen preocupación por saber qué pudiera tener adentro.

Cuando murió tía Milagros, Andrea era una adolescente silenciosa, que sin que nadie le dijera ocupó el lugar de su madre al frente de la casa. En sus años de existencia intermitente aprendió lo que necesitaba de limpieza y cocina y les evitó a todos sentir demasiado en cada día la ausencia de Milagros. La rutina, así, siguió corriendo tan sin sobresaltos que nadie tampoco pensó en preparar el quinceañero de Andrea. Era verdad que la tradición acá imponía hacer la fiesta un año antes para casarla temprano pero sin ella qué sería de la casa, qué de tío Julio que tenía en Andrea el único recuerdo de su mujer. Julio, que era quien mandaba desde la muerte del

abuelo ese mismo año, dijo cuando le preguntaron las vecinas que de todas maneras Andrea era débil y no salía de la casa, y cómo así la podría rondar hombre de gusto para ella y para la familia.

El día en que no se celebró el quinceañero, Andrea se enfermó y se metió temprano a su pieza. Aunque era primavera y no era año de Niño, el viento azotaba y el cielo se veía de color distinto. La madera de las vigas y las puertas y las ventanas se quejaban con voz de aparecidos. Afuera de la casa aullaban los perros y se inquietaban los caballos como las noches en que se acerca el puma

Mucho se comentó aquella noche en el pueblo. Los que venían a mercadear desde la sierra decían que vieron arder la cresta de los cerros. En la casa, aquella fue la noche en que Andrea recuperó la salud.

Era una alegría ahora, mirar a la joven Andrea. Se le habían encendido los ojos y cantaba las viejas marineras que tanto gustaban a tío Julio, y caminaba por la casa como bailando tondero, y con todas las bromas de los primos se reía y su risa ponía a saltar el corazón como música de negros. Con la salud, empezaba a salir a la calle, y todo el pueblo se quedaba a verla pasar y marcharse y regresar. Tenía ojos grandes, y piel trigueña metiéndosele adentro de la ropa desde el cuello qué lindo, desde las manos qué suaves si al descuido te tocan, desde los pies chiquitos a esa cadera que mírala si te atreves. Los hombres la seguían con la mirada y el pensamiento, y no podían decir si más los encendía imaginarla como querían ellos o verla como ella quería que la viesen, con esos ojos de hoguera, con ese caminar de baile.

Para la familia, fue año de buena cosecha, y pudo Julio pagar empleada que ayudara a su hija y cuidase de que los visitantes hombres no pasasen del salón. Cuando le tuvo confianza, el patriarca se decidió a preguntar.

– Óyeme, chola, ¿vienen muchos hombres a ver a Andrea?

– Sí, muchos, señor.

– ¿Y alguno que viene más que los otros?

– Sí, uno, señor. Uno negro que viste como bailador de tondero.

No sabía Julio qué le parecía. Cuando joven conoció Yapateras, un pueblo en el Norte habitado de puro negro. ¿Sería el pretendiente dueño de tierras? Tal vez, si llevaba ropa de tondería. No le importaba si negro. Todo será que tenga buen fundo.

Pasaron los días y contaba la sirvienta cada vez más visitas del negro. ¿En qué viene, chola? En carro alto, señor. ¿Con caballos, chola? Dos son, señor. Buena cosa es, buena cosa, decía Julio. Carro, y no asno sino caballo, y más de un caballo, eran señas de pretendiente rico. Bien alegre estaba el padre, bien alegre la joven Andrea que camina bailando, bien alegre la casa cántanos la marinera, niña, la que sabes que nos gusta.

Una tarde volvió a enfermarse la joven Andrea. Julio sintió de golpe en los huesos la ausencia de la esposa y los años que pasaron desde que la enterrara. Tristes los días en la casa, la joven en su pieza y en la mesa el silencio. Una noche, mientras la comida, entró la sirvienta con el anuncio.

Señor, llegó el negro. Está que entra al cuarto de la joven Andrea.

Se levantó Julio y caminó con uno de sus hijos a la pieza. Por muy pretendiente de casi un año que fuese no se iba a meter en el cuarto de su hija sin alguien delante. Entraron, y ningún hombre. Andrea le hablaba a un

enorme gato negro, sentado a los pies de la joven. Cuando los vio entrar, el animal se metió bajo la cama.

– ¿Y ese gato? - preguntó Julio, todavía buscando al hombre.

– ¿Qué gato? - respondió la voz febril de Andrea.

El padre y el hijo se miraron y al tiempo metieron la cabeza debajo e la cama. Los atravesó una mirada de metal al rojo que alumbraba el cuerpo del hombre, desnudo, de piel negra y brillante.

Julio comenzó a gritar, llamando a la familia. Cuando todos los hombres estuvieron en la pieza, dio la orden.

– Que no salga.

Hermanos y primos y tíos rodearon la cama con los bastones en mano. Andrea gritaba cuando Julio regresó al cuarto, ahora con el revólver. Apuntó bajo la cama y nadie. Por la puerta que abrió el patriarca corrió un gato negro.

Todo cambió desde esa noche. Se salía cada mañana a trabajar pero ahora, junto con la sirvienta se quedaba un hombre armado. En la pausa del almuerzo enviaban a relevarlo, y regresaban a la casa antes de que atardeciese. La comida de la noche era martirio, con los gritos de Andrea llamando a su enamorado entre la fiebre, con el sonar de una carreta de caballos negros dando vueltas a la casa.

Julio se decidió en pocas semanas. La empleada habló de un maestro en las lagunas de Huancabamba, el mejor de todos, señor, acierta siempre. La familia emprendió viaje caminando en el día a pesar del calor, cuidando a la enferma, montando guardia desde el atardecer, disparando en las noches al carro que los perseguía.

Llegaron a Huancabamba y encontraron la casa sin preguntar. Se detuvieron, como señaló la india, donde se detuvieron las monturas. El maestro era hombre sin edad, piel joven y mirar de siglos. Transmitía ese respeto extraño que se siente al atravesar las sobrecogedoras soledades de la puna, las alturas majestuosas de los Andes. En lo que quedaba de día, les dio de comer y sitio para descansar. En la noche, los reunió para la mesada.

Todo silencio, tanto que era forzado. Ni aves de la noche, ni hombres que alargasen el regreso. Cuando el silencio era tanto que empezaban a escucharse las notas del silencio, llegó.

La carreta de caballos negros se detuvo a la puerta de la casa y de ella salió el hombre. Piel negra brillando con las velas de la mesada, vestido con el traje blanco de los bailadores de tondero, la musculatura recia apuntándose bajo la ropa. Golpeó el suelo con los pies descalzos como si iniciara baile, alzó la mano y señaló a Andrea. Sin poder moverse, todos miraban al negro. Sus ojos eran enormes y transparentes como de gato que mira el fuego.

Cuando las velas se consumieron, el hombre desapareció y pudieron volver a moverse. Julio tomó valor para escuchar y preguntó qué había querido decir la visión.

– Es el demonio, señor. Se enamoró de su hija.

Volvió a preguntar Julio con voz de escalofrío.

– ¿Qué puedo hacer?

– No puede hacer nada. De todas, se la va a llevar.

– No.- dijo el padre con el cuerpo crispado.- Dios no lo permite.

– Su hija estaba enferma y sanó desde que él viene.- respondió el maestro. Los hombres se estremecieron. Nadie se lo había dicho-. Esas curaciones no son cosa de Dios. La niña sanó porque quiso el diablo.

– Maldito cholo del infierno.-dijo el patriarca entre los dientes. Se levantó y golpeó al hechicero con el bastón. El leño se le quebró en la mano sin que el maestro se inmutara. Se alzó sereno.

– Yo le advertí, Julio. Pelee si quiere, no puede hacer nada. Ya márchense.

El regreso fue tortura. El cansancio y le miedo pusieron a los hombres irascibles. Los quejidos entre fiebre de Andrea les rompían los nervios, y en las noches la carreta se acercaba cada vez más sin que le importasen los tiros. Cuando quedaba una jornada, el carro negro no apareció. En la mañana, la joven estaba de mejoría, de nuevo hablando y riendo y aliviando con canciones la tristeza y el miedo. Murió la tarde en que llegaron a la casa.

Como manda la tradición, vistieron el edificio con paños negros, avisaron a todo el pueblo y se preparó café para los tres días de velatorio. Cuando pusieron en el ataúd a la joven Andrea, todavía con labios rojos y rostro encendido, apareció el maestro. Gritó desde la puerta:

– Vigile, Julio, y no se duerma. Si la quiere enterrar como cristiana, no se duerma.

El velorio parecía parada militar. La familia reunió todas las armas que pudo, armado vino el cura que bendijo a la joven en partida y a la casa en peligro. Sonar de espuelas en el piso, ruido mecánico de comprobar revólveres y rifles. Pueblo callado, familia callada, bofetada al que se duerme.

Nada ocurrió la primera noche. Se puso, como es costumbre, un vaso de agua bajo la mesa que sostenía el ataúd por si Andrea tuviera sed. En la segunda noche, cuando los párpados más querían juntarse, se sobresaltó la familia al ver rodar por el suelo el vaso vacío. Con tristeza lo llenaron de nuevo. Es señal, cuando el muerto pide más agua, de que le cuesta el camino.

La tercera noche, cuando se preparaban ya el entierro y los días de rezo, hubo calor de mediodía. Se bebía el café como agua pero seguían los ojos pidiendo descanso. El pueblo se retiró a sus casas. Julio, que había permanecido en pie las dos noches y los tres días, escuchó el consejo de hermanos y de sobrinos y de hijos y se sentó. Bajó un instante los párpados para acomodarse, y adentro de sus ojos vio en ese momento entrar en la casa músicos con ropa de boda que rodearon el ataúd.

Con los primeros sones de guitarra, el negro entró golpeando el suelo con pies descalzos, con sonrisa nerviosa de novio, con ritmo de tondero, con ojos de gato que mira el fuego. Dio la mano a Andrea y fuera del ataúd se sonrieron, y se besaron y giraron, y girando y besándose y sonriendo salieron de la casa entre música de tondero.

Julio abrió los ojos. Vio a su familia dormida y el ataúd lleno de piedras. En la calle escuchó notas de tondero. Un sonar de carreta. Y galope de caballos negros.

**Estudio**

El relato mítico del diablo enamorado presenta una serie de peculiaridades respecto a los textos analizados hasta el momento. La primera, su narratividad: el relato

se conserva entero, sin que se hayan desperdigado los mitemas en distintos textos parciales. La segunda, el grado más alto de mestizaje con la cosmovisión hispánica.

Entrando en el análisis del texto mítico, encontramos una serie de momentos narrativos cada uno con su significación propia. El primer momento, tras la presentación, es la recuperación de la salud de la protagonista cuando comienzan las visitas de un misterioso pretendiente negro. En esta etapa narrativa confluyen elementos importantes en lo psíquico y lo social. La recuperación milagrosa de la salud primero, nos revela que la joven ha sido *elegida* por una entidad sobrenatural. En la visión indígena, las alteraciones somáticas son entendidas muchas veces como manifestaciones físicas de la elección de la persona por un numen. Si la enfermedad no se cura, o presenta síntomas desconocidos, los familiares suelen acudir a un *maestro* quien, a través de la vista en virtud descubre si la alteración es puramente física o si implica elementos místicos. Uno de los motivos espirituales de la enfermedad es, como ya hemos dicho, que la persona haya sido elegida como pareja por una entidad numinosa: lo que en el mundo andino se conoce como *matrimonio con la wak´a*. En este caso, sólo la aceptación de esta circunstancia y el matrimonio de la persona elegida con el numen devuelven la salud. En el texto vemos la réplica invertida de este motivo cultural: la alteración de la salud en una persona ya enferma es la curación inexplicable.

El pretendiente, al presentarse en forma humana, toma el cuerpo de un hombre negro. Ya hemos visto en los mitos anteriores el color negro como marca del carácter sobrenatural de apariciones animales; esta es la primera vez en que actúa también en una manifestación humana. La importancia mística del color negro, en la actual cosmovisión mestiza, se debe a que es el tono que más absorbe el calor del sol. Ya sabemos que en la psique indígena toda entidad o proceso físico está unido de manera indisoluble a una contraparte espiritual, y viceversa. También sabemos que el sol es una

de las principales fuentes de energía mística, antes y después de su adoración como dios mayor de los incas. Así se explica en parte el tono negro de las entidades numinosas: en el mundo físico el color negro absorbe con más fuerza el calor del sol; en el mundo anímico se impregna de más cantidad de su poder espiritual.

En un plano social, el hecho de que el pretendiente sea negro no produce inquietud en la familia debido a la abundancia de población de origen africano llegada a la región como mano de obra esclava durante la época virreinal, que se fue asentando sobre todo en la zona este de la provincia de Piura y en el oeste de Morropón. Dentro de la activa mixtura étnica propia de los virreinatos hispánicos, las uniones entre los mestizos y la población afroperuana no fue extraña, ni contó con demasiada repulsa social en el Norte como muestra el hecho de que el primer presidente mestizo de Perú, el general piurano Luis Miguel Sánchez Cerro, tuviese supuestamente origen indígena y *mangache*[89] (nombre de la población afroperuana de Piura).

El segundo momento narrativo del texto se abre con el encuentro entre la familia de la joven y su pretendiente, transfigurado en un felino negro. La apariencia felínica de las entidades sobrenaturales, constante en los mitos peruanos, será explicada más adelante. Tras el encuentro, el pretendiente desaparece dejando a la joven en el mismo estado de postración que antes de su llegada. Para averiguar el motivo de estos extraños sucesos, la familia se dirige a Huancabamba en busca de un *maestro* que pueda darles explicación y remedio.

Aunque el texto tiene su origen en las provincias costeñas, acuden a una ciudad en plenos Andes piuranos por el enorme prestigio del que gozan los *maestros* huancabambinos. Esta reputación se debe en buena parte al poder que se atribuye a las lagunas encantadas de esta zona, muy especialmente las Huarinjas.

[89] THORNDIKE, Guillermo, *El año de la barbarie*, Bogotá, ENA, 1969, pág.91.

Una vez en la ciudad, el *maestro* elegido procede a la celebración de una *mesada*, esto es, la práctica ritual donde se produce la *vista en virtud*. El operador del sacro andino, a través de la toma del *san pedro* obtiene la capacidad de trascender la apariencia sensible de las cosas y descubrir su esencia verdadera, la que se encuentra en el mundo espiritual. En el texto, se descubre de esta manera que el misterioso pretendiente es en realidad "el diablo" y que su intención es llevarse a la joven tras su muerte.

De regreso a su casa, la familia es perseguida por un carro negro. Aparte de la referencia al carro fúnebre de la época, parece remitir también a la imagen mítica del *carro de almas*: en la sierra de Piura, es la aparición nocturna un carro (a veces alado) tirado por animales negros[90]. La imagen es obviamente hispánica: se conserva en Asturias como *carro de la muerte* y guarda relación con el *ankou* de Bretaña[91].

Cuando se produce la muerte de la joven encontramos una serie de referencias a la cultura funeraria de la sociedad costeña, como el velatorio extendido durante tres días o la práctica de poner un vaso de agua bajo el ataúd para que el alma pueda beber durante su tránsito al más allá. El plazo de tres días es el tiempo que se considera necesario para que el alma abandone el cuerpo y alcance el reino de los muertos -en este caso el cielo cristiano-, de ahí la idea de que el ánima de la joven se salvará si la familia impide que el diablo se la lleve en esos tres días.

Respecto a la idea de que el rapto se puede producir si toda la familia se duerme, responde tanto a la visión indígena como a la indoeuropea precristiana: el sueño, a mitad de camino entre la vida y la muerte, es un espacio habitado por entidades sobrenaturales y en el que se pueden producir la adivinación, la elección por un numen,

[90] POLIA, Mario, *Las lagunas*... pág.169.
[91] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 57-59.

etc. En este caso, es el espacio que escapa a las prácticas y usos socialmente constituidos y al poder apotropaico del rito y los símbolos cristianos.

Por último, el hecho de que el diablo y la joven se marchen sonriendo y bailando implica una visión positiva –en los narradores del relato, no en la familia protagonista- del diablo, relacionado como ya hemos visto con las entidades míticas prehispánicas.

**Sobre la apariencia felínica: una cuestión transversal.**

En los relatos estudiados hasta aquí, destaca la abundancia de la apariencia felina en las manifestaciones de los entes míticos Este es un hecho significativo, habida cuenta además de que el aspecto felínico de ciertos númenes es una constante en el imaginario colectivo de todas las regiones y pueblos de Perú.

En la región de Piura, la imagen mítica del felino llega por tres vías: la amazónica, la andina y la yunga o costeña. La vía amazónica aporta al mito mestizo la visión cultural jíbara del jaguar. Para los pueblos jíbaros, la visión de un jaguar durante los ritos de iniciación de los varones a la edad adulta significa que el iniciado será, como el felino, poderoso y respetado, un buen cazador y guerrero. Asimismo, en los ritos que preceden a la guerra, ver un jaguar es sinónimo de victoria[92]. Por su parte los chamanes jíbaros, bajo ciertas circunstancias, se transforman a voluntad en jaguares. Esta transformación expresa dos realidades en relación con el jaguar: el chamán es poderoso, como el depredador; el chamán puede ver el mundo oculto, como el felino que ve en la noche[93]. En la sierra de Piura, como en otras zonas norandinas, los *maestros* y *maleros* también pueden tomar la forma de un gran felino, elemento que procede de la influencia amazónica. Como apoyo arqueológico de este tipo de culto en la región contamos con el llamado Templo de los jaguares en Mitupampa, situado en la provincia de Ayabaca,

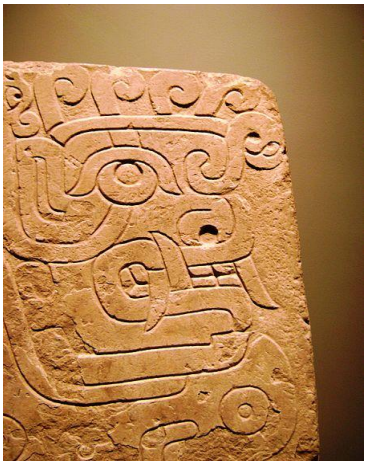
[92] MADER, Elke, *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar.* Quito, Abya-Yala, 1999, pág.180.
[93] Ibid, pág. 363.

hogar que fuera del pueblo jíbaro de los ayahuacas, integrantes de la Confederación Guayacundos[94].

La vía andina aporta a través de los incas la visión del felino como representante del *kay pacha*, es decir el mundo terrenal y el tiempo presente. El felino es, así, portador de los poderes telúricos y habitante y protector de los lugares sagrados. También, en muchos casos, es responsable de los fenómenos atmosféricos, como hemos visto con anterioridad. No obstante, en la zona andina se mantiene un culto al felino como manifestación del espíritu del *apu* cerro[95] que es anterior al ascenso del Incario. El Estado inca no actuó contra esta expresión dentro de su política de tolerancia con las creencias de los pueblos conquistados siempre y cuando aceptaran la superioridad del culto solar. Es de señalar, eso sí, que la arqueología revela activas prácticas contra el culto felínico amazónico[96].

La vía yunga es la más compleja. Por esto, debo hacer un breve excurso y presentar la evolución histórica del felino como figura mítica en la costa peruana.

La cultura chavín, (1200 a.C.-300 a.C.) que abarcó desde Lima a Cajamarca, extendiendo su influencia hasta el norte de Chile y el sur de Ecuador[97], presenta también la imagen mítica del felino. En este caso es un dios de cultos sacrificiales: constantemente aparece representado ante cuerpos caídos o adornado con un collar de cabezas humanas. Este carácter sangriento debe entenderse dentro de la idea indígena de reciprocidad: se le entrega a la divinidad felina sangre humana, el más preciado de los sacrificios, a cambio del regalo

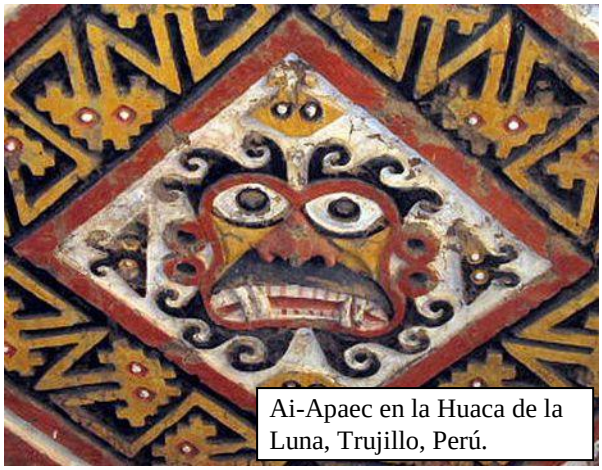


Rostro felinizado en una estela lítica chavín. Museo Nacional Chavín de Huántar, Huari, Perú.

[94] POLIA, Mario, *I Signori...* págs. 183-188.
[95] Ibid, pág. 264.
[96] Ibid, pág. 185.
[97] VÁZQUEZ, Germán y MARTÍNEZ DÍAZ, Nelson, *Historia de América Latina*, SGEL, Madrid, 1998, pág.67.

del agua, el más necesario de los dones. Por otra parte, algunas representaciones en piedra[98] que nos han llegado parecen remitir al theriomorfismo chamánico, esto es, a la conversión del sacerdote en felino durante el ritual[99].

También la cultura moche (Siglos I-VIII)[100] presenta una divinidad de apariencia felina. En este caso es una de los númenes prehispánicos más conocidos: Ai-Apaec, el dios degollador. Esta entidad parece provenir del dios felino de Chavín[101], hipótesis razonable si tenemos en cuenta que Moche se levantó cuatro siglos después de la caída de esta cultura casi en el mismo territorio. En todo caso, las representaciones icónicas caracterizan a Ai-Apaec siempre con apariencia felina, implicado en ritos sacrificiales y en el crecimiento del maíz,[102] lo que responde de nuevo al esquema de intercambio de fertilidad por sangre. Esta idea, como hemos visto, tiene una enorme importancia en la actual cosmovisión mestiza del norte del país. Como apoyo arqueológico tenemos en la época Vicús (900 a.C.- 400 d. C.) frecuentes representaciones felínicas en la cerámica funeraria y la orfebrería, de inspiración moche. Una imagen arquetípica es la llamada "brujo de Frías", figurilla de oro encontrada en la provincia piurana de Ayabaca, que exhibe un pene en erección y una garra en lugar de



Ai-Apaec en la Huaca de la Luna, Trujillo, Perú.

[98] TELLO, Julio. *Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina*. Lima, UNMSM, 1960, págs. 173-179.
[99] Nótese que esta característica, así como el adorno de las cabezas cortadas, entronca con los pueblos del Amazonas, posible origen de los grupos humanos que fundaron Chavín.
[100] DAVIS, Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Ed. Crítica, 1999, págs. 21-25
[101] NARVÁEZ VARGAS, Alfredo, «Cabeza y cola: expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes», en TOMOEDA, Hiroyasu, FUJI, Tatsuhiko y MILLONES, Luis, *Entre Dios y el diablo: magia y poder en la costa norte del Perú*, Lima, IFEA, 2004, pág. 35.
[102] DAVIS, Nigel, *Los antiguos...*, págs. 28-31.

mano, relacionando directamente los elementos felinos con la función mágica, la virilidad y la fertilidad.

Junto con esta imagen felínica en la costa centro-norte aparece otra más propia de los pueblos yungas del centro-sur: la del felino volador. Las primeras representaciones conocidas de este felino mítico en la zona costeña se remontan a la civilización Caral, desarrollada en el valle de Supe (actual provincia de Lima) entre el 3000 y el 1500 a.C[103]. En ellas aparece en la forma de felino volador o ave con rostro felínico[104], lo que según la mayoría de intérpretes relaciona a la entidad (por la capacidad de vuelo) con los fenómenos atmosféricos, especialmente con la lluvia, tan escasa en la zona costero-desértica del país.

Posteriores representaciones las encontramos en la cultura Paracas (nacida en torno al valle de Ica, 700 a.C.-100 d.C),[105] donde la entidad aparece icónicamente en textiles, y en su sucesora la cultura Nazca (siglos I-VI)[106] donde se muestra en las famosas líneas y en ceramios. En ambos casos la entidad, cuyo nombre parece haber sido Qhoa[107] (también transcrito Kon, en sus múltiples variantes) es un felino o un ser con máscara felínica sin huesos, relacionado sobre todo con los fenómenos atmosféricos y muy especialmente con la lluvia. Sobre este felino tenemos un testimonio de valor extraordinario:

> Al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero, acortaba el camino abajando las sierras y alcanzando los valles con la voluntad solamente y la palabra, como hijo del Sol que decía ser. Hinchó la Tierra de hombres y mujeres que creó, y dioles mucha fruta y pan, con todo lo demás a la vida necesario. Mas empero, por enojo que algunos le hicieron, volvió la

[103] SHADY SOLÍS, Ruth Marta, *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997, págs. 7-37.
[104] LOHMANN LUCA DE TENA, Juan Guillermo, *Historia de la cultura peruana*, Lima, FECP, 2001, pág.81.
[105] KAUFFMAN DOIG, Federico, *El Perú antiguo*, PEISA, Callao, 1983, págs.303-351.
[106] SOTIL GALINDO, Raúl, *Iconografía de la cultura Nasca*, Lima, UAP, 2008, págs. 76-145.
[107] KAUFFMAN DOIG, Federico, *Historia y arte del Perú antiguo*, vol.2, PEISA, Callao, 2002, pág. 200 y sigs.

> buena tierra que les había dado en arenales ecos y estériles, como son los de la costa; y les quitó la lluvia, y nunca después llovió allí. Dejóles solamente los ríos de piadoso, para que se mantuviesen con regadío y trabajo. Sobrevino Pachacamac, hijo también del Sol y de la Luna, que significa creador, desterró a Con, y convirtió sus hombres en los gatos, de estos negros que hay; tras lo cual creó él de nuevo los hombres y mujeres como son ahora, y proveyóles de cuantas cosas tienen.[108]

Hemos de señalar primeramente que el cronista español afirma que Qhoa (transcrito Con) es "un hombre" sin hablar de su apariencia felina, lo que puede ser resultado de las dificultades de comunicación con la población nativa o de cierta corriente interpretativa en las crónicas de Indias que al hablar de los dioses autóctonos los identifica con personas sobresalientes del pasado indígena, al estilo de los emperadores romanos divinizados. Apunta, eso sí, la ausencia de huesos y para reseñar su capacidad de vuelo afirma que "andaba mucho y ligero [...] con la voluntad solamente y la palabra". Más allá de estas interpretaciones, el texto presenta dos ideas capitales: Qhoa fue el creador de una humanidad primera; Pachacámac, al derrotarlo, convierte a ese primer género humano en "gatos, de estos negros que hay".

La victoria de Pachacámac sobre Qhoa remite materialmente al triunfo de los adoradores del primero, posiblemente los grupos de lengua quingnam que fundarían el reino chimú, sobre los seguidores del segundo. Del mismo modo, en la Grecia clásica el mito de la victoria de Teseo frente al Minotauro nos remite al triunfo de los pueblos helénicos continentales sobre la civilización minoica. Pero lo más sustancial del fragmento es la conversión del primer género humano en gatos negros. En la psique de todos los grupos indígenas y mestizos no occidentalizados de Perú existe la idea de una humanidad primera que ha abandonado el mundo visible refugiándose en los reinos sobrenaturales para los yungas y sus sucesores; esa raza primigenia son los númenes

[108] LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, «Con, dios creador», en FEIJÓO, Samuel, *Mitología americana*, Madrid, Siruela, 2010, pág.67.

felinos que un día habitaron la tierra y hoy viven al amparo de los cerros, sedes físicas del mundo mítico.

**La casa del fandango**

Procedencia: provincias de costa[109]

La llegada del Ferrocarril en el año 1879 se sumó a los acontecimientos que marcaron una época de auge y desarrollo del pueblo de La Huaca, especialmente en el aspecto comercial. Muy cerca a la estación ferroviaria, se construyeron casas de gran atractivo, hoy destruidas o deterioradas por acción del tiempo o del hombre.

La casa que hoy nos ocupa se encontraba cerca a la vía férrea y era ocupada por una señora de edad y sus tres hijas solteras, muy elegantes y bonitas. Nadie da razón de cómo y de dónde llegaron, pero sí coinciden en el apellido de esta familia, que no es el caso revelar.

Seguramente algún patrimonio hacía que estas damas vivieran muy cómodamente, manteniendo la casa muy aseada y reluciente por lo que la gente del pueblo se sentía con cortedad en tratar con ellas, suscribiéndose su círculo de amigos a un reducido número de personas.

Todos sentían curiosidad por conocer el interior de dicha casa pero solamente llegaban a sus oídos lo que contaban el aguador o el carbonero. Por las noches, suaves melodías arrancadas de un piano de cola por una de las mujeres llenaban el espacio pueblerino.

Se cuenta que en una de estas noches ingresó al pueblo un hombre montado en un hermoso caballo y por un rato estuvo escuchando la música que fluía desde aquella casa para luego dirigirse a tocar la puerta; haciéndose

[109] Tomado íntegramente de MEDINA SANGINÉS, Pablo, «La casa del fandango», en GUERRERO TORRES, Houdini, *Mitos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos Editores, 2009, págs. 25-27.

frecuente, desde aquella vez, las visitas del extraño personaje y seguidas también las fiestas que se organizaban.

Por aquella época había invadido a la provincia, llegando seguramente por el puerto de Paita, un ritmo musical conocido por "La pierna con betún". Las fiestas en aquella casona fueron abundando y la cadencia suave de la música se trocó por el ritmo frenético y alegre del... "tuna, tum,... la pierna del betún", interpretado por los ágiles dedos de la menor de las cuatro mujeres. Al principio, la melodía gozó de la simpatía de los pobladores que la aceptaron, la llevaron a sus fiestas, la tararearon, pero luego se convirtió en algo odioso y molesto, peor aún, cuando el fandango duraba hasta la madrugada.

Una noche, en una de estas fiestas, donde todo era baile, borrachera, frenesí y carcajadas, burlando la vigilancia de los encargados de no dejar pasar a menores, un muchacho se introdujo debajo de una mesa para observar de cerca el jolgorio. Tras el mantel, los ojillos de éste brillaban de emoción y no perdían ningún detalle. Los zapatos de charol de las damas y los botines de becerro de los caballeros se agitaban en loco zapateo al compás de la música del "tum, tum, las piernas con betún...", llamándole la atención el brillo y el sonido de las espuelas sujetas a las botas del misterioso personaje vestido de blanco. Algo que el muchacho captó bajo las mangas del pantalón y que en primera instancia no pudo definir lo incitó aún más, así que aprovechando un momento de descanso de las parejas y de que el personaje se sentara junto a la mesa, se llegó hasta los mismos calcetines del hombre y al descubrir lo que le había incitado la curiosidad, salió despavorido gritando... ¡tiene rabo, ...tiene rabo...!, a la par que todos los objetos de vidrio de la casa se hacían pedazos, las luces se apagaban y el teclado del piano movíase solo, produciendo una

música diabólica que silenciaba el grito de los invitados que luchaban por ganar la calle.

Nadie supo dar explicación de cómo se esfumó el extraño personaje de blanco, pero este hecho engendró mil comentarios e historias increíbles como ésta. Los invitados a la fiesta fueron los más acosados por los preguntones del pueblo, pero todos guardaron silencio y el muchacho fue enviado por sus padres a otro pueblo.

Una mañana, a escasos días del acontecimiento, los vecinos repararon que la casa estaba vacía, las puertas abiertas y aquellas mujeres habían desaparecido tal como habían llegado: en silencio.

Comentarios pueblerinos, hasta hoy conservados, dicen que el extraño personaje era el demonio que había hecho un pacto con esa familia para apoderarse de las almas extraviadas por las sendas del pecado, pero que aquella noche la curiosidad de un niño las salvó.

**Estudio**

La tradición de la casa del fandango responde a un arquetipo según el cual el diablo, ya en su acepción cristiana, toma la forma de un hombre elegante y desconocido que llega a un pueblo, se gana las simpatías de una o varias mujeres y finalmente revela su identidad, con distintos resultados. En la tradición anterior veíamos cómo este arquetipo se cruzaba con otras imágenes míticas (el diablo como hombre negro, el diablo con apariencia felina) y cómo aquí se presenta puro.

El relato tiene la particularidad de estar situado en un tiempo exacto (la llegada del ferrocarril a Piura en 1879) y le ocurre a un grupo de personas identificadas y concretas (las mujeres forasteras, cuyo apellido se conoce pero no se da, puesto que

pertenece a una familia aún presente en el pueblo de La Huaca). No obstante, los mismos hechos se cuentan en otros lugares con la misma exactitud en fechas y protagonistas. Esto responde a unos mecanismos comunes en la mitología y leyendística, definidos por Julio Caro Baroja como localización y personificación[110], procesos por los cuales un hecho o carácter legendario difundido en un lugar y época determinados reaparece sin apenas variaciones en otro lugar y tiempo. Así ocurre en Europa, por ejemplo, con el hombre-pez Nicolao, que el historiador Walter Map vio en la corte de Sicilia en el s.XII[111], y se actualizó a finales del XVII en el caso de Francisco, el hombre-pez cántabro[112], cuya casa familiar se encuentra todavía en el pueblo de Liérganes. Una historia similar a la que estamos tratando se cuenta, como veremos, referida a otro momento y país.

Este fenómeno de localización, no obstante, permite incluir en el relato algunos detalles propios de la época inmediatamente anterior a la Guerra del Pacífico, que estallaría ese mismo 1879, como los usos sociales que impedían la amistad de las mujeres protagonistas, vistas por los pobladores como aristocráticas, con el pueblo llano; la ansiedad que ese mismo hecho producía, dando lugar a que se buscasen las noticias que sobre la casa pudieran dar el aguador o el carbonero, únicas personas humildes que podrían entrar en ella; finalmente, la costumbre de las fiestas privadas y los bailes en las residencias de clase alta, acompañadas por los ritmos de moda en el momento. Esta costumbre de las fiestas en casas aristocráticas –que describe magistralmente el mejor regionalismo piurano de Francisco Vegas Seminario- marcó un hito en el imaginario popular, que se las representaba llenas de lujo y, a la vez, de

[110] CARO BAROJA, Julio, *De los arquetipos...* págs. 174-183.
[111] MAP, Walter y LEEKLEY, Thomas, *King Herla's quest: and other medieval stories from Walter Map*, Londres, Vaguard Press, 1956, págs.14-26. Cervantes lo cita situado en Cádiz.
[112] MERINO, José María, op. cit. págs. 212-213.

licencias y sucesos oscuros. Para la gente humilde, obligada a escuchar desde lejos la celebración, esta fue tomando caracteres de bacanal o aquelarre.

El personaje vestido de blanco requiere explicación aparte. Su apariencia remite a la imagen del chalán, es decir, un jinete experto en la doma del caballo de paso peruano y tradicionalmente de la clase hacendada; en todo el norte de Perú los chalanes vestían poncho bordado de lino blanco, pantalón blanco, botas de montar con espuelas y sombrero Catacaos. Su figura se ha convertido en símbolo de la vida rural en la época de las haciendas y de sus costumbres señoriales. En el baile tradicional de la marinera norteña este es el atuendo del varón, ya dance a pie o a caballo.

La representación del diablo como un chalán se ha hecho recurrente en Piura, dado que estos personajes solían ser pudientes y tenían la costumbre de viajar largas distancias, siendo acogidos con naturalidad en otras casas acomodadas a cuyas familias solían unirles lazos de amistad o parentesco. Para las clases populares aparecían, entonces, como ricos –una característica básica del diablo, como ya se ha explicado – y forasteros, con su inherente carga de misterio. Por otra parte, el espíritu de un cerro sagrado puede también presentarse como un jinete sobre un caballo blanco, sincretizando así con la imagen católica de Santiago[113]. El hecho de que esta sea una apariencia asumida por el diablo refleja hasta qué punto son vasos

Chalanes norteños. Imagen cedida bajo una licencia CC por Showlidark.

[113] POLIA, Mario, *I Signori*...págs. 164-165.

comunicantes las imágenes de la sacralidad mestiza: una misma figura puede servir para el santo o el diablo cristiano y para el espíritu del cerro indígena, que en la nueva cosmovisión puede ser asociado a lo demoníaco.

Finalmente, el hecho de que la característica que define la identidad del personaje – el rabo- sea advertida sólo por un niño que se cuela en la fiesta responde al arquetipo de la inocencia: sólo un niño, que no está sujeto a las obligaciones sociales, puede no sólo meterse bajo la mesa, comportamiento inaceptable para un adulto, sino sobre todo decir la verdad. Descubierta su auténtica naturaleza, el diablo huye con la aparatosidad que siempre se le atribuye a sus fugas. Las damas, por su parte, ya han sido identificadas como *compactadas* con él, su casa y sus fiestas han revelado ser una trampa demoníaca para llevar a los invitados por la senda del pecado, ya en una acepción totalmente propia de la moral católica. Las mujeres terminan dejando el pueblo de forma misteriosa, y confirman así el carácter diabólico que se les atribuye.

**El caballero de las espuelas de oro**

Procedencia: provincias de costa[114].


**Resumen**

Cinco mujeres piuranas llegan a la ciudad de Loja, en la zona ecuatoriana limítrofe con Piura. La predilección que provocan entre los hombres de la zona hace que se ganen mala fama y ninguna familia les brinde hospitalidad hasta que uno de los hacendados que las cortejan adecenta para ellas una casa abandonada. La residencia, dentro de uno de los fundos del pretendiente es conocida por haber sido escenario de apariciones demoníacas. La casa se convierte en escenario de fiestas nocturnas donde acuden los galanes de las jóvenes y también un personaje vestido de negro, con espuelas y dentadura de oro.

Las chicas piuranas, buscando sirvientes para la casa, acogen a una madre soltera y a su hijo. Con ocasión de una de las fiestas, el niño advierte que durante el baile el visitante despide chispas por pies, dientes y ojos. La medre, sorprendida, invoca el nombre de Dios, ante lo que el visitante desaparece llevándose a los asistentes a la fiesta y haciendo que la casa se hunda, revelando así que es el diablo.


[114] Tomado íntegramente de MORA DE VADIVIESO, Teresa, *Loja de Ayer; Relatos, Cuentos y Tradiciones*, Loja, CCE, 2008, págs.166-172. Nótese que este texto es una excepción en el estudio, puesto que procede de la provincia ecuatoriana colindante con Piura. Se ha incluido en el trabajo por su relación con el relato anterior y porque sus protagonistas son piuranas.

**Texto**

La feria del 8 de septiembre tan antigua como la historia de la ciudad de Loja, inicialmente atraía a muchos comerciantes peruanos y con ello generalmente venían sus familiares y amigos a disfrutar de la proverbial generosidad de los lojanos que siempre hemos sido capaces de "quitarnos el bocado de la boca" según el decir de la gente para ofrecérselo al forastero que hacía "la merced" de llegar a visitarnos en esta lejana ciudad enclavada entre montañas y precipicios y a donde es tan difícil llegar por cualquier medio de comunicación.

Así, pues, lo cierto es que para una de aquellas ferias cierta ocasión llegó un grupo de cinco hermosas chiquillas nativas de Piura, Perú, tan esbeltas como las palmeras de su tierra, quienes habían venido solamente de paseo y con el afán de conocer nuevas tierras y amistades. Pero las familias lojanas les abrieron las puertas de sus casas y de su corazón y las bellas jóvenes comenzaron a danzar en los salones de la más alta sociedad, disputándose todos el honor de servirlas y halagarlas de la mejor manera.

Sin embargo las chicas lojanas pronto empezaron a ver que sus novios las dejaban para ir en pos de las hermosas piuranas y más tarde cundió la alarma inclusive entre las señoras casadas porque las cinco bellas se alcanzaban para todos y habían vuelto locos hasta a ciertos caballeros de respetable edad.

Entonces comenzaron a cerrárseles las puertas y no tuvieron otra opción que pensar en regresar a su tierra porque hasta la gente más humilde les negó no solamente vivienda sino inclusive un vaso de agua, tan estrecho y conservador era en esa época el ambiente que se vivía en esta apartada ciudad.

Pero como el diablo no descansa cuando de buscar adeptos se trata, un caballero de noble estirpe y cuantiosa fortuna que andaba loco por una de esas beldades a pesar de sus bien cumplidos cincuenta años de edad, después de mucho cavilar sobre la manera de retener a las piuranas ubicándolas en un lugar apropiado, al fin se acordó de una casa que la tenía abandonada y que anteriormente fue una hermosa Estancia situada más arriba del Molino de las Monjas, a un costado del "camino real" que conducía de Loja a Malacatos y Vilcabamba.

– ¡Hombre!- le dijo de improviso al amigo con el cual estaba tratando de solucionar el problema.

– ¿Qué pasa...? ¡Dilo!

– ¡Hallé el sitio preciso para llevar a las piuranas!

– ¡Otra vez me has de salir con que a esta hacienda o la de más allá, o la casa de ese o aquel arrimado...! ¡Olvídate de eso! ni el peón más humilde te las recibe por temor a Dios, a los curas e inclusive al diablo.

– ¡El diablo..., el diablo...! ¡El diablo no existe! ¿Cuándo se convencerá de eso la gente y especialmente nuestros campesinos...?

– ¡Nunca! por eso ya debes convencerte tú también de que no hay más remedio que las piuranas se regresen a su tierra. Aquí ya nadie las quiere precisamente porque en ellas ven al mismo diablo en cuerpo de mujer.

– Pues no se van a regresar, amigo... ¡Se van a quedar y precisamente con nosotros...! ¡Ya verás como la vamos a pasar de lindo...!

– Pero ¿dónde...amigo...dónde?

– En la Estancia que tengo más arriba del Molino de las Monjas y a donde nadie llega precisamente por temor al diablo y los fantasmas.

Tan pronto las sombras de la noche cubrían la recoleta ciudad, un grupo de cinco elegantes caballeros cuyo rostro escondían parte bajo la angosta ala del sombrero de copa y lo más bajo el fino casimir de la amplia capa que cruzaban sobre el mentón, tomaba el estrecho sendero que conducía al Molino de las Monjas y después de este seguía adelante hasta llegar a la Estancia abandonada cuya gran casa de dos pisos había resistido tranquilamente el embate de los años y el descuido de sus dueños, empleados y cuidadores que no quisieron regresar más desde que alguien aseguró que allí se había aparecido el diablo.

Esto molestó mucho al dueño de la Estancia, quien decía que creía en Dios pero no en el demonio. Sin embargo nada pudo hacer debido al temor de la gente y como era dueño de muchas propiedades, a esa le dejó abandonada hasta el día que las bellas piuranas recibieron la noticia de que ya tenían a donde ir.

Los enamorados caballeros se las ingeniaron para comprar o sacar de sus casas de la ciudad o de sus haciendas todo lo que las bellas podrían necesitar en su nueva residencia, mientras que ellas se empeñaron en dejarla reluciente para las grandes fiestas que se daban por la noche. Así, tan pronto se apagaba la luz del día, en la casa de la Estancia se encendían los grandes candelabros que habían llevado los galanes y luego de que estos llegaban con su acostumbrada provisión de manjares y licores, comenzaba el baile que duraba hasta la madrugada.

Cuando las campanas llamaban a misa de cuatro en la iglesia de San Sebastián, los parranderos se acordaban de que debían retornar a sus hogares y

emprendían el regreso evadiendo el encuentro con las personas que podían reconocerlos.

Una de esas noches en que se hallaba más animado el baile al calor de las copas y de los besos que repartían las bellas piuranas, al rayar las doce llegó un caballero muy alto que vestía traje negro, camisa blanca, corbata, capa y sombrero negros.

El sombrero no era de copa sino de ala ancha le cubría parte de su rostro moreno y en vez de zapatos calzaba botas de cuero negro con espuelas de oro. Al sonreír mostraba como si toda su dentadura fuese también de oro y sus ojos despedían raros fulgores.

Su inesperada presencia paralizó por un momento la fiesta, pero el forastero explicó que acababa de llegar del Perú y había ido a ver a sus paisanas. Los enamorados galanes creyeron que se trataba de un pariente a quien ellas habían dado la dirección y por ese motivo lo invitaron a entrar al salón y a disfrutar de la fiesta.

El forastero no se hizo repetir la invitación. Enseguida entró al salón y sacó a baliar a una de las jóvenes y lo hacía con tal desenvoltura y alegría que las muchachas también olvidaron sus recelos y empezaron a divertirse a lo grande con el nuevo galán, quien sacaba chispas del suelo cuando taconeaba con sus botas calzadas con espuelas de oro y al compás del taconeo siempre decía:

– ¡Que se rehunda...! ¡Que se te hunda...!

El estribillo del forastero al principio llamó la atención de los presentes, pero luego se acostumbraron a verlo bailar como un trompo siempre repitiendo:

– ¡Que se te hunda...! ¡Que se te hunda...!

Al fin acabaron bailando todos de la misma manera alegre y desenvuelta cantando siempre:

– ¡Que se te hunda...! ¡Que se te hunda...!

A la noche siguiente se repitió la escena del caballero de las espuelas de oro que llegó al baile cuando el reloj marcaba las doce.

Pero entonces su presencia ya fue familiar para todos y lo recibieron con exquisitas muestras de cordialidad y alegría cuanto más que la noche anterior había dejado sobre la mesa una bolsa de gamuza negra repleta de esterlinas.

Enseguida empezó a danzar indistintamente con todas y cada una de las muchachas, motivo por el cual sus galanes no se mostraron celosos y antes más bien parecían contentos con el ritmo frenético de la fiesta que hacía retumbar el piso al son del estribillo:

– ¡Que se te hunda...! ¡Que se te hunda...!

Además cuando los otros caballeros se retiraron también lo hizo el de las espuelas de oro dejando nuevamente sobre la mesa otra bolsa llena de monedas.

Las piuranas no cabían de gozo con tanto mimo de los caballeros lojanos que cada noche les llevaban golosinas y licores, mientras que el caballero peruano las llenaba de dinero. Por ello pensaron que ya podían darse el lujo de contratar servidumbre y empezaron a buscarla sin alejarse demasiado de la Estancia que había sido fichada como la “guarida del pecado” y por tanto no se acercaba nadie.

Ni aún sacando a relucir las monedas de oro que a montones que a montones les había regalado el caballero peruano pudieron conseguir

sirvientes. El espíritu sencillo de la gente humilde se hallaba sobrecogido de temor por las maldiciones que de todo lado caían sobre las pecadoras que habían ido a habitar la Estancia abandonada.

Pero un día que las piuranas se paseaban por la orilla del río Malacatos que corría cerca de allí, encontraron a una mujer flaca y escuálida que estaba lavando ropa y a su lado lloraba un niño de dos o tres años de edad tan débil y pálido como su madre.

Como en toda mujer por más disipada que fuese siempre late el corazón de una madre, las piuranas se compadecieron del niño y preguntaron a la madre por la causa de su llanto.

– ¡Tiene hambre! contestó simplemente la mujer.

– ¿Y por qué no le das algo? le interrogó una de las jóvenes.

–Porque no tengo- fue la respuesta seca y cortante, pero bajó la vista para que las jóvenes no vieran dos lágrimas que se cuajaron en sus ojos.

Entonces una de las muchachas tomó en brazos al niño tan liviano como una espiga y las otras pidieron a la mujer que las siguiera hasta su casa para darles de comer, como en efecto así lo hicieron minutos después.

Luego la mujer contó a las jóvenes que había sido echada de la casa de los padres cuando supieron que iba a tener ese niño de un hombre que la sedujo y la abandonó. Desde entonces había vivido caminando como un autómata y sustentándose con lo que le prodigaba la caridad de la gente no tenía fuerzas para trabajar, para sonreír y hasta para hablar, tal era el estado de desnutrición en que se encontraban ella y su niño. Por eso aceptó llena de felicidad la propuesta de que se quedase allí con su hijo puesto que nada sabía de cuanto murmuraba la gente acerca de la “guarida del pecado”.

Los primeros días que la mujer y su hijo se quedaron a vivir en casa de las piuranas nunca se asomaron al salón de baile. Se limitaba la buena mujer a ayudar en las tares de casa y apenas obscurecía ella y el niño se retiraban a su cuarto y dormían largas horas reponiendo las fuerzas que poco llegaban a sus cuerpos debilitados por la desnutrición y la anemia.

Una noche, ya repuesta de esa debilidad que le producía tanto sueño, sintió curiosidad por lo que ocurría en la sala de baile y tomando a su niño en el regazo se sentó junto a la puerta del gran salón que estaba iluminado con muchas luces y parecía temblar con los taconazos de los bailarines que golpeaban el piso al tiempo que repetían el estribillo del caballero peruano:

– ¡Que se te hunda...! ¡Que se te hunda...!

En una de las vueltas del baile el caballero peruano acertó a pasar cerca de donde estaba la mujer con el niño. Entonces éste se aferró al cuello de la madre y rompió a llorar.

– ¿Qué te pasa hijito...?- dijo la madre.

– ¡Ese hombre, mamita, ese hombre...!- contestó el niño y señalaba con el dedo al caballero peruano.

– ¿Qué tiene ese hombre...?

– ¡Le salen chispas de los pies!

– Son las espuelas de oro que calza sobre las botas.

– ¡También le salen chispas de la boca!

– Es su dentadura de oro.

– ¡Pero también le salen chispas de los ojos...!

– ¿De los ojos...?- preguntó la mujer e hizo un esfuerzo para fijarse bien, comprobando que en efecto al caballero peruano le salían chispas de los pies, de la boca y de los ojos.

– ¡Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal!- dijo entonces la mujer acordándose de aquella invocación que había aprendido de niña para enfrentar los momentos de peligro y terminó persignándose al mismo tiempo que decía:

– ¡Líbranos, Señor de todo mal!

Todo fue pronunciar esa frase y hacer la señal de la cruz cuando el caballero de las espuelas dio un brinco que rompió el techo y por el boquete que quedó abierto como si hubiera pasado un cuerpo candente, volvió a regresar lanzando un fuerte alarido. Al caer al piso del salón volvió a pronunciar el estribillo

– ¡Que se te hunda...! ¡Que se te hunda...!

Entonces el piso se hundió junto con todos los presente y sólo quedó junto al umbral d la sala aquella pobre mujer que tenía fuertemente abrazado a su hijo. Todos los demás desaparecieron con el piso del salón que se hundió hasta unos dos metros bajo tierra y de allí quedó saliendo humo durante varios días.

**Estudio**

El presente texto cuenta con la particularidad de su procedencia: no es estrictamente peruano, en tanto que pertenece a la provincia ecuatoriana de Loja. No obstante, ha sido incluido como una variante de la tradición anterior por las siguientes razones: una, que las protagonistas son piuranas; dos, la estrecha relación que siempre ha existido entre Loja y Piura, regiones vecinas. La indefinición precisa de los límites

nacionales de ambas repúblicas hasta tiempos muy recientes provocó que las dos regiones continuasen sus relaciones como en época virreinal, sin parar mientes en su separación política. Eran muy habituales los matrimonios transfronterizos, lo que daba lugar a que buen número de habitantes de las una provincia tuviesen familiares en la otra. Esta relación viene a quebrarse con la guerra peruano-ecuatoriana de 1941-1942, – en la que, por cierto, los piuranos fueron acusados de poco fervor en combatir a sus vecinos – tras la que se establecen los límites definitivos. La mayor vigilancia fronteriza, que estorba el comercio y el tránsito de personas, y un nuevo conflicto armado entre los dos países en los años 90 parece haber cortado la fluidez de sus anteriores relaciones.

El texto comienza con el arribo a Loja de cinco jóvenes piuranas con ocasión de cierta famosa feria. Habíamos visto en el texto anterior el carácter forastero del peligro: el que llega de fuera, trae consigo la fascinación y el riesgo de lo desconocido. En la presente tradición, ese perfil se traslada también a las mujeres que serán anfitrionas del diablo. Tras ser alojadas por un hacendado principal y otros pretendientes, su casa se convierte en centro de reunión de hombres pudientes que las cortejan; entre ellos el misterioso fuereño que resultará ser el diablo. Su imagen de apostura y riqueza es la misma de narraciones ya vistas, por lo que no se insistirá en el tema. Sí es de señalar, en cambio, que el estribillo de la canción preferida por el caballero remite al ritmo de la *tutunda*[115], un estilo musical afroperuano, con las consiguientes implicaciones demoníacas atribuidas a la música de origen africano.

La última particularidad de esta versión se encuentra en cómo desaparece el personaje diabólico. En este caso su fuga no se debe a que se le hubiera identificado sino a que se pronuncia, en su presencia, una oración cristiana. De igual manera sucede

[115] En testimonios orales, el estribillo es *¡Retunda! ¡Que se te hunda!* o bien *¡Tutunda! ¡Que se te hunda!* Información personal de Nancy Martínez.

recurrentemente, en la tradición peninsular, cuando una persona es llevada a un aquelarre: si ante la sorpresa de los prodigios vistos el visitante exclama *¡Jesús!*, o el nombre de algún santo, al instante se esfuma toda la corte de brujas y demonios. Este es el motivo de la marcha del diablo en la presente tradición, y una marca más de su fuerte carácter hispano.

**El diablo del ganado**

Hay campesinos que se *compactan* con el diablo para conseguir que su ganado aumente. Este pacto no es como el que se hace con el tutapure o con un cerro, porque ellos no hacen crecer los rebaños más de lo que es natural, y en pago se contentan con el primer animal que nace cada año. Quien se compacta con el diablo ve aparecer en su establo animales que antes no tenía y las hembras empiezan a tener dos crías en cada parto, o a preñarse varias veces en el mismo año.

Se reconoce al compactado porque ya no cuida su ganado; ni siquiera envía perros ganachos[116] a vigilar los rebaños. Quien los guarda es un hombre pequeño, con pelo largo y amarillo, y que tiene los talones por delante. Donde él está no ataca el puma, ni se acercan los cuatreros. A veces hay también un animal que ronda las tierras del compactado para cuidarlas, al que llamamos cau porque ése es el sonido de su grito. Este no es peligroso, si una persona es valiente basta con resondrarlo y desaparece. Pero al hombre pequeño de los talones por delante nadie se atreve a enfrentarse.

El pago que exige el diablo a cambio de esta ayuda depende de cuánto le aumentase la riqueza al *compactad*o. Normalmente el diablo sólo pide llevarse el alma cuando muere quien hizo el trato. Pero algunas veces reclama que el *compactado* le ayude a tentar a otros, y si la ayuda que le pidió al diablo fue muy grande, le exige que cometa incesto, que mate gente para él, mejor si las víctimas son niños.

[116] Ganacho: piuranismo, se usa para definir al perro entrenado para cuidar ganado sin la presencia del dueño.

Cuando el *compactado* muere, el ganado que le dio el diablo desaparece, y la familia se queda con los mismos rebaños que tenía antes del trato. Pero hay familias que renuevan el pacto, y así tienen cada vez más maldición y mayor riqueza.

**Estudio**

La tradición relacionada con el cau y el ente que hemos denominado como "diablo del ganado" presenta una fuerte impronta mestiza, al unir a dos personajes mitológicos indígenas con una idea del pacto diabólico de origen hispano.

En primer término hablaremos de los dos entes míticos protagonistas. El primero, el llamado cau, aparece desdibujado en el relato de nuestros informantes, ambos costeños. La población costeña de hoy día no explica la función del cau, aunque sí reseña su presencia. En la sierra, en cambio, el cau aparece como sinónimo de minshulay. Como veremos en el apartado correspondiente, el minshulay es el animal monstruoso que con su presencia señala el lugar donde se está cometiendo incesto, o la figura en que se transforma el alma de un incestuoso[117]. Dado que una de las exigencias mayores del pacto diabólico es la comisión de incesto, resulta claro el por qué de la presencia del cau en las fincas donde están los rebaños del compactado.

Respecto al segundo ente, del que no se aporta el nombre, es necesario observar sus características físicas: es pequeño, lo que lo relaciona con el mundo ctonio; su cabellera es rubia, lo que en el mundo indígena es marca de lo sobrenatural, y tiene los talones hacia delante, aspecto que a continuación estudiaremos.

[117] POLIA, Mario, *Las lagunas...* págs.147-148.

**Una cuestión transversal: el aspecto extraño de los pies**

Al respecto del significado de los nombres de Edipo (¿Pie-hinchado?) y sus antepasados Layo (¿Pie-torcido?) y Labdaco (¿Cojo?), dice Lévi-Strauss: «En mitología es frecuente que los hombres nacidos de la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza. Así, por ejemplo, entre los pueblo, los seres ctónicos como Shumaikoli o inclusive Muyingwû, que participa en la emergencia, son cojos («Pie-Ensangrentado», «Pie-Herido», «Pie-Húmedo», se los llama en los textos). La misma observación vale para los koskimo de la mitología kwakiuik después que el monstruo ctónico Tsiakish los ha tragado, vuelven a subir a la superficie terrestre "dando traspiés hacia adelante o de costado"»[118]

Esta explicación también sirve para el aspecto extraño de los pies del diablo de ganado, máxime si tenemos en cuenta que muchos seres sobrenaturales presentan igualmente esta anomalía: en América, en la zona de selva de Perú, el chullachaqui tiene un talón hacia delante y su nombre significa "pie torcido"[119]; en Argentina y Paraguay, el pombero y el yasi-yateré tienen los talones hacia delante[120]; también presentan un talón o los dos hacia delante el trauco en Chile[121] y el junchuch[122] y el chaneque[123] en México. En Europa, dentro de España el trasgu asturiano es cojo[124], como también el trastolillo cántabro[125] y el trasno de Galicia y alrededores[126], etc. En Irlanda el leprechaun fabrica zapatos pero sólo para un pie, sin hacer nunca el par

[118] LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Madird, Paidós, 2009, págs. 237-238.
[119] MERINO DE ZELA, Mildred, *Ensayos sobre folklore peruano*, Lima, URP, 1999, págs. 232-233.
[120] COLOMBRES, Adolfo, op.cit., págs. 221-297.
[121] KELLER RUEFF, Carlos, *Mitos y leyendas de Chile*, Santiago, Editorial Jerónimo de Vivar, 1972, págs. 43-44.
[122] MÜNCH, Guido, *Etnología del istmo veracruzano*, México, UNAM, 1994, págs. 182-183.
[123] LARA MATEOS, Rosa María, *Medicina y cultura: hacia una formación integral del profesional de la salud*, México, Plaza y Valdés, 1999, pág.193.
[124] CABAL, Constantino, op. cit. pág. 153.
[125] CALLEJO COBO, Jesús, y CANALES TORRES, Carlos, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, EDAF, 1994, pág. 70.
[126] Ibid, pág.73.

completo[127]; en Sicilia un famoso diablillo travieso es conocido como Supin Supeta (Cojo Cojuelo)[128]; en la tradición hebrea, Salomón encierra en una botella a todos los diablos que están en la tierra menos a uno, cojo, que luego libera a sus hermanos[129].

Todos estos seres comparten la característica señalada por Lévi-Strauss de ser ctonios, nacidos de la tierra o habitantes de su interior. Este carácter, el de ser hijos de la tierra, y por tanto anteriores al ser humano está presente en el norte de Perú respecto a casi la totalidad de los seres míticos: la población mestiza percibe, aunque no siempre de manera explícita, que estas entidades ya habitaban el mundo antes de que naciera nuestra especie, y permanecen unidas a lo telúrico.

Por su parte, en la visión materialista propuesta por Vladimir Propp, el aspecto animal de los pies se atribuye a que, en las culturas pre-neolíticas, morir era convertirse en animal. Cuando los jóvenes debían someterse al ritual de la iniciación, que reproducía punto por punto el viaje de la muerte según cada mitología concreta, eran recibidos, en principio, por el animal totémico de la tribu. Con el tiempo y ya desaparecido el rito iniciático, los seres relacionados con la muerte y lo infernal seguirían teniendo en la psique colectiva características animales: entre ellas los pies, la parte del cuerpo más cercana a la tierra, madre y sepultura[130].

**El pacto demoníaco**

Continuando con el estudio del texto, es sobresaliente el hecho de que la aparición del "diablo del ganado" aparezca tras un pacto demoníaco. La idea cristiana de pacto con el diablo se remonta al menos al s.VI, cuando Eutiquio relata la leyenda de Teófilo,

[127] KLEIN, Ranier, *Monstruos y gigantes*, Buenos Aires, IDE, 2004, pág.112.
[128] BECCARIA, Gian Luigi, *I nomi del mondo: santi, demoni, folleti e le parole perdute*, Roma, Einaudi, 1995, pág.122.
[129] GIVERSEN, Søren, «Salomon und die Dämonen» en KRAUS, *Essays on the Nag Hammadi*, Leiden, Brill, 1972, págs. 16-21.
[130] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento maravilloso*, Madrid, Fundamentos, 1974, págs. 86 y 103-109.

un eclesiástico que pacta la entrega de su alma a Satán a cambio de honores y ascenso social[131]. Esta imagen del pacto demoníaco comienza a influir en la brujería popular en torno al s. XIV; antes, la brujería europea era más bien el rezago de usos médicos y religiosos[132] del paganismo. Paulatinamente, la brujería toma el aspecto de un culto satánico y así, en 1324 se produce el proceso contra Lady Alice Kyteler en Kilkenny, Irlanda, en el que aparecen ya asociados satanismo y brujería[133]. Se tratará más por extenso del tema en el apartado correspondiente, y por ahora baste indicar que durante el pacto satánico que tiene lugar en el aquelarre, el *compactado* acuerda con el Diablo los términos de su contrato (si le dará su alma o también serán necesarios sacrificios en su honor).

Sobre lo que recibe el *compactado*, nótese que en el texto se hace explícita una separación entre los númenes prehispánicos, a quienes se puede pedir la protección y la fecundidad del ganado dentro de los límites naturales, y el demonio cristiano, de quien se puede obtener la aparición de nuevos animales, partos múltiples de las hembras, etc. pero que desaparecen a la muerte del firmante, lo que constituye una visión totalmente católica de la enorme potencia demoníaca y el carácter interesado de su actuación, que cesa cuando logra su objetivo. Respecto a lo que el *compactado* ofrece, además de la entrega clásica de su alma, están el incesto, el infanticidio y el homicidio. Estos ofrecimientos se deben a que la brujería satánica se presenta como el reverso negativo de los valores sociales[134]: de ahí la ruptura del tabú del incesto, prohibición básica en toda cultura humana; del respeto a la vida, base de la convivencia; y del cuidado a los menores, exigencia para la continuidad biológica.

---

[131] GRAF, Arturo, *El Diablo*, Barcelona, Montesinos, 1991, págs.142-144.
[132] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs. 47-57.
[133] LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992, pág.34
[134] Ibid, págs. 183-187.

En cuanto a la presencia del "diablo del ganado" en las tierras del *compactado*, es de señalar que durante el aquelarre, el firmante recibe un espíritu tutelar o *paruum dominum* que lo cuida a él y a sus bienes[135]. Este es el significado de su presencia, aunque el espíritu tutelar aparece con la forma de un ente sobrenatural prehispánico, en otro ejemplo del mestizaje de la actual cosmovisión mítica.

[135] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs. 184 y 280-284.

**Vicús**

Procedencia: provincias de costa[136]

El hacendado Valeriano Rubio era un hombre tan rico como temido. Cierto día regresó a su casa de amanecida, después de haber estado fuera toda la noche, y desde entonces se le traslucía una preocupación que inquietaba a los empleados. Más se alarmaron cuando comenzó a llamarlos en privado para mandarles, tarde en la noche, a hacer trabajos en el despoblado. Y los empleados no iban, aunque los amenazara o los despidiera, porque veían algo malo en este hombre y no se confiaban con él.

Pero el hacendado tenía un doméstico que se encargaba de ordeñar las vacas y que no era persona *habilosa*[137]. El señor Rubio, que estaba cada día más impaciente como si se le fuera a cumplir un plazo le dijo:

– Mañana vas a sacar la leche a la una de la madrugada y la vas a traer a la casa. Quiero ir a venderla en Piura.

El empleado se quedó a dormir en la hacienda, y a la hora convenida se levantó y encaminó al corralón de las vacas. En el pueblo, en plena noche, se oyeron sus alaridos. Por la mañana los vecinos fueron a ver qué había ocurrido y encontraron su cuerpo atravesado en una noria de agua.

En el pueblo se sabía que Valeriano Rubio estaba *compactado* con el diablo del cerro Vicús. Los dos tenían su convenio: el diablo le había dado plata y el hacendado debía entregarle una persona. Por eso en aquellos días se comportaba de forma tan extraña: se acercaba el plazo de sacrificar a alguien,

[136] El informante principal de esta tradición fue Roso Alamo, de La Encantada, con participación secundaria de los oficiales y ayudantes de su taller de alfarería, que no dijeron sus nombres, y de José Lalupú, de Chulucanas. El testimonio se obtuvo en mayo de 2008.
[137] Piuranismo que significa *despierta,inteligente*.

y Rubio no sabía ni a quién. Y después de intentarlo con otras personas mandó a la muerte a su doméstico, que era de poco conocimiento y no supo el riesgo.

Hay gente que ha visto al diablo de Vicús. El *maestro* Cornejo también tenía su pacto con él, y cuando la gente iba a consultar por su salud, Cornejo celebraba su *mesada*. A cierta hora los pacientes sentían un galope, y aparecía un hombre vestido de blanco, con su sombrero grandazo, con unas espuelas que brillaban hasta cegar y una sonrisa de dientes de oro. Éste era el diablo.

El *maestro* le hablaba mostrándole al paciente:

– Mire, acá ha venido este amigo, ¿Tendrá cura? ¿A dónde lo puedo mandar?

Y el diablo le respondía qué remedios debía dar a quien pudiera salvarse, y declaraba quién no se iba a curar.

El diablo de Vicús tiene su propio ganado en el cerro, sobre todo venados blancos, y marca sus animales con cortes en las orejas para que los cazadores sepan a qué atenerse. Él manda sobre esta región, y no hay persona en sus contornos que quiera tener éxito en la vida y no le haga un pago de perfumes, de claveles blancos y rosas blancas, de frutas. Quien le da este pago está reconociendo su autoridad, y así el diablo del cerro *florece* a la persona y la protege.

**Estudio**

He elegido el relato del diablo del cerro Vicús para cerrar el presente capítulo por dos razones. La primera, porque se trata de una tradición liminar: este diablo es en realidad el espíritu del cerro sagrado Vicús, pero por las especiales características que serán descritas a continuación no puede incluirse sin más en el apartado dedicado a los

*apus*. La segunda, porque representa a la perfección un avanzado grado de mestizaje entre la cosmovisión indígena y las tradiciones españolas que hemos ido estudiando en los textos anteriores.

El cerro Vicús es un gran monte situado a unos 50 km al este de la ciudad de Piura y a unos 7 de Chulucanas, capital de la provincia de Morropón. Su poder místico es preeminente en la costa debido no sólo a su tamaño, siendo una de las mayores elevaciones de la zona del desierto, sino también a haber sido el centro de la cultura Vicús, que en sus inmediaciones situó la capital espiritual de su Estado, dejando ruinas y enterramientos que aumentan el actual prestigio sagrado del cerro. Es habitual que los pobladores de los asentamientos cercanos realicen los consabidos *pagos* de frutas, flores y perfumes a este cerro que supera en  influencia mística a otros como el Allanique (también llamado Ñañañique), el Pilán o el Maray.

La primera peculiaridad que llama la atención en este relato es el carácter sangriento del diablo de Vicús, que no comparte en absoluto con los *apus* de la zona andina. En la sierra, si bien es habitual ofrecer sacrificios a los cerros para asegurarse su favor, éstos son únicamente de frutos, perfumes, como mucho del primer animal nacido en el año de un hato. Por otra parte, lo que el cerro asegura es únicamente la buena reproducción y protección de los rebaños o el éxito en el trabajo, en ningún caso cantidades muy altas de dinero o poder material. Estas características proceden más bien del satanismo europeo, que como hemos visto se ha arraigado con fuerza en la costa piurana. No obstante, quiero señalar el hecho de que el panteón de la cultura Vicús exigió sacrificios humanos, más aún al recibir la influencia del imperio Moche, por lo que tal vez las creencias españolas no harían sino reforzar la tradición originaria en este aspecto. En cuanto al tema de que el primer *compactado* con el cerro que se ha referido sea un hacendado responde a un hábito de toda Piura, el atribuir a todo terrateniente de

éxito y riqueza desmesurados o repentinos un pacto demoníaco. En la sierra, en cambio, suele haber buen cuidado de diferenciar éste trato con el diablo cristiano de la protección paternal de los cerros.

El segundo hecho llamativo es el aspecto que presenta el diablo de Vicús cuando aparece en los ritos del chamanismo norteño, las *mesadas*. Todo *maestro,* al realizar una sesión con fines terapéuticos recibe la visita o al menos la visión de una entidad numinosa, que le indica los tratamientos a aplicar a cada paciente. Lo más habitual es que éste sea el espíritu del cerro que protege a la comunidad o el mismo Inca Rey, y en todo caso se presenta siempre con aspecto físico indígena e indumentaria prehispánica. El hecho de que Vicús se presente vestido de chalán culmina el mestizaje de la tradición originaria con el aspecto que se atribuía a la encarnación del diablo cristiano en la época de las haciendas. El oro de sus dientes, eso sí, remite a la propiedad de las riquezas subterráneas del cerro, como ya se ha estudiado. Quiero señalar también que hay personas que aseguran haber visto a esta entidad con su mismo aspecto humanos pero no ya a lomos de caballo sino manejando un auto de color blanco, lo que supone una interesante actualización del mito que sigue vivo en la región.

Después se señala la existencia de un ganado propio del cerro, lo que coincide con la tradición andina. Durante el Incario, cada *waq'a* solía tener sus propias tierras y rebaños cuyo producto se destinaba al culto, y entre ellos destacaban los hatos de llamas blancas utilizadas para los sacrificios al Sol. Hay que tener en cuenta además la función de los cerros, que se verá despacio en el apartado correspondiente, como garantes de la fecundidad de personas, tierras, ganados y animales salvajes. Los rebaños propios del cerro son, material y ecológicamente, una reserva intocable que garantiza la permanencia de animales en sus inmediaciones, a salvo de la caza desmedida. Psicológicamente, sus animales fecundan de forma simbólica los ganados de propiedad

humana para favorecer su multiplicación. En el caso de Vicús he oído de forma recurrente la existencia de venados blancos propiedad del cerro. Téngase en cuenta que el venado se considera en la selva un espíritu peligroso, y de hecho entre las etnias originarias no se le puede dar muerte[138]; también la importancia todavía no desentrañada que tuvo en la religión moche la caza ritual de venados, representada profusamente por sus artistas[139]. El color blanco de los venados y de las ofrendas que el cerro gusta de recibir parece ser una referencia a su poder germinal[140].

Escena moche de caza ritual de venados. HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*... Fig. 41

Finalmente, se indica la autoridad espiritual de Vicús sobre sus contornos y la necesidad de hacer *pagos* al cerro para ganar su favor. Este uso también coincide con la tradición andina, y aquí ya no hay un pacto oscuro que requiera sacrificios de sangre sino las habituales ofrendas de perfumes y frutas. En respuesta a quien reconoce su poder, el cerro *florece* a la persona. Este concepto es muy utilizado entre los *maestros* del norte. El *florecimiento* puede ser obtenido a través de un ritual chamánico o como en este caso, cumpliendo con pagos a un numen. Significa, exactamente, que la persona recibe la fuerza necesaria para desarrollar en grado máximo sus propias capacidades venciendo los obstáculos que se le interpongan, en contraste con el pacto demoníaco

[138] CHUMAP PIRISÁN, Mariano, « "Al venado hay que tenerle miedo", dicen», en FAST, Gerhard, *Cuentos folklóricos de los achual*, Lima, ILV, 1978, págs. 152-161.

[139] Se conjetura la relación entre la caza ritual del venado y el uso del alucinógeno llamado huilca (*Anadenanthera Colubrina*) y se llama la atención sobre el vínculo que el pueblo huichol de México establece entre el venado y el peyote. JIMÉNEZ-BORJA, Arturo, «Introducción al reino chimú», en LAVALLE, José Antonio, *Chimú*, Lima, BCP, 1987, págs 13-45.

[140] PERALTA Y SOSA, José María de, «La triple diosa: las damas blancas en Extremadura, Andalucía y Portugal. Las vírgenes negras en Portugal» en MARTOS NÚÑEZ, Eloy, y SOUSA TRINDADE, Víctor de, *La casa encantada. Estudios sobre cuentos,mitos y leyendas en España y Portugal*,Mérida, JDE, 1997, pág. 150.

visto anteriormente, en el que las habilidades del *compactado* no intervienen. El *florecimiento*, además, no implica deudas posteriores, sino que la satisfacción de la ofrenda simbólica y el reconocimiento del poder del numen bastan para que se pueda disfrutar de sus efectos beneficiosos.

Vemos, en conclusión, que el presente relato mítico sincretiza elementos psicológicos de los distintos pueblos que influyeron primero sobre la cultura de la zona Vicús: el carácter sangriento del numen y la importancia del venado, propios de los moche y los jívaros; la idea del cerro como protector de la comunidad, inspirador de los *maestros* y garante de la fertilidad propia de la cosmovisión andina y, por fin, la imagen del espíritu de Vicús como un diablo de carácter y aspecto hispánico.

### 1.2. Fantasmas

Entiendo por fantasma la aparición de la imagen de una persona muerta, capaz en ocasiones de interactuar con los vivos. Se presenta sobre todo por las noches tomando una figura incorpórea, réplica de la apariencia de la persona en vida o bien un aspecto más desdibujado, rodeado por un aura blanquecina de brillo fosfórico.

La idea de fantasma no necesita grandes explicaciones en tanto que es posiblemente la figura sobrenatural más extendida en el mundo, hasta el punto de que no conozco cultura alguna en la que no existan historias de fantasmas, independientemente de que su sistema religioso o científico reconozca la existencia de estas entidades.

Para lo que interesa al presente estudio, es necesario señalar que hasta la fecha no hay estudio monográfico alguno sobre la idea de fantasma en los pueblos indoamericanos. Este hecho no es extraño, en tanto que por una parte la mayoría de los estudios antropológicos y culturales se han centrado en los grandes sistemas religiosos prehispánicos más que en las creencias populares y, por otra, la creencia en fantasmas es algo tan extendido, y con tan pocas diferencias interculturales, que ni cronistas antiguos ni investigadores modernos han tenido mayor interés por estudiar este tema en el mundo indígena. Sí cabe indicar que, en lo que respecta a los pueblos originarios peruanos que apenas han pasado por un proceso de mestizaje cultural, es decir los que habitan en la selva, existen creencias en este sentido: entre los pueblos jívaros, que tanta influencia han tenido sobre la región de Piura, se encuentra en su sistema religioso la imagen del *arútam*, es decir de la energía vital de una persona viva o muerta. Se considera que los *arútam* de las personas muertas habitan en la selva, apartados de las zonas pobladas, y con la adecuada mediación chamánica una persona viva puede capturarlos y tener en su cuerpo hasta tres *arútam*, lo que implica una mejor salud, capacidad guerrera y poder

espiritual. En situaciones de conflicto armado se realizan ceremonias para capturar el *arútam* de los guerreros enemigos aún en vida, y de este modo traspasar al propio bando su habilidad bélica. Además de esta concepción existe la del *wakan*, una parte del alma que tras abandonar el cuerpo humano puede seguir en el mundo como fantasma, o bien se transforma en diversos animales como el venado, el tapir o el mono araña[141].

De los pueblos costeños que han influido en Piura no hay apenas datos que puedan ilustrar las creencias populares respecto al tema de los fantasmas; dado que además los Estados costeños habían sido ya conquistados por el Imperio inca a la llegada de los españoles, y la cosmovisión andina se había superpuesto a la suya, es prácticamente imposible acercarse a sus ideas en este tema. Sí cabría interpretar en este sentido cierta iconografía del imperio moche en la que aparecen numerosos esqueletos descarnados interactuando con los vivos, bien participando juntos en lo que parece una fiesta, bien arrastrando a los vivientes bajo la tierra.

Escena moche de interacción entre esqueletos y vivientes. HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...fig.133.

En lo que respecta al mundo andino, todo parece indicar que no se concebía la presencia del espíritu en el mundo separado del cuerpo. Por ejemplo, los cuerpos de los antepasados de un linaje andino, o de los soberanos incas, eran momificados para conservar su espíritu junto a su gente. La quema del cuerpo representaba la desaparición de al menos la parte del espíritu que podía permanecer en la tierra. Aún hoy, en las comunidades campesinas de Piura, cuando en el transcurso de excavaciones

[141] DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Lima, Abya-Yala, 1989, págs. 130-131.

arqueológicas se procedía a trasladar los restos humanos encontrados la población mostraba resistencia al entender que los espíritus de estos muertos trabajaban la tierra desde el subsuelo por las noches como los vivos desde la superficie por el día, y que estos espíritus se marchaban junto a los cuerpos, pudiendo así provocar la infertilidad de los campos; también existía la inquietud de que, si los espíritus estaban fuera de las sepulturas al ser trasladados sus cuerpos, cuando regresasen podrían invadir las casas de los vivos, al no encontrar sus tumbas[142].

La actual cosmovisión andina, producto del mestizaje, considera de forma general que la persona está animada por dos realidades espirituales: el *ánima*, idea de alma en sentido cristiano, y el *animu*, especie de *élan vital* que acompaña a la persona dándole energía, voluntad, que puede abandonar el cuerpo durante el sueño, a causa del síndrome cultural llamado *susto*, o por haber sido capturado por un operador de magia negativa o por un numen[143]. Entre los aimaras existe una visión similar, al diferenciar el *jacha ajayu* o gran espíritu, que es inmortal y cuya separación del cuerpo implica la muerte de la persona, y el *jiska ajayu*, que tienen también los animales y que tras el fallecimiento se va disolviendo hasta desaparecer[144].

Los conquistadores españoles, por su parte, trajeron consigo un importante bagaje cultural referido al tema de los fantasmas. El Imperio romano llevó a sus provincias de Hispania la elaborada creencia de que el espíritu humano, una vez abandonado el cuerpo, se convertía en lo que los antiguos latinos denominaban *lemures*. Si su comportamiento en vida lo ameritaba y su familia había cumplido las debidas ceremonias, los *lemures* se transformaban en *lares*, que recibían adoración como dioses familiares por parte del *paterfamilias*. En caso de que la persona hubiera sido perversa

[142] POLIA, Mario, *La sangre del cóndor*, Lima, FECP, 2001, págs. 171-175.
[143] COLQUE, Abraham, «Enfermedad y salud: concepciones andinas», en *Fe y Pueblo*, nº 7, La Paz, ISEA, 2005, pág.84.
[144] VALDA, María Luisa, *Costumbres y curiosidades de los aymaras*, La Paz, Universo, 1964, pág. 25.

su espíritu se transformaba en *larva*, entidad que espantaba a los vivos con sus apariciones nocturnas. Si no había certeza de si un espíritu se había transformado en *lar* o *larva*, se integraba en la categoría de los *manes*, que también recibían conjuntamente atenciones del *paterfamilias*[145].

La literatura latina trató el tema de los fantasmas en diversas obras, cuyo argumento en ciertos casos trascendió a través de la oralidad hasta nuestros días, como la historia referida por Plinio el Joven acerca de una casa de Atenas en la que un espíritu se manifestaba arrastrando cadenas, y dejó de aparecerse cuando se encontró su esqueleto y recibió las debidas honras fúnebres.

Por otra parte, la iglesia católica reconoce la existencia del purgatorio, lugar donde habitan las almas de quienes no serán condenados al infierno pero deben expiar alguna culpa antes de llegar al cielo. Con esta base, el catolicismo popular explica la figura de los fantasmas como almas del purgatorio que regresan a la tierra para pedir que se ofrezcan oraciones por su salvación o que se cumpla alguna promesa que dejaron olvidada. También se contempla la aparición de almas ya condenadas al infierno que aparecen en el mundo para alterar el equilibrio del mundo de los vivos.

En la tradición ya mestiza de las provincias andinas de Piura se entiende de forma nítida que la muerte no supone una frontera imposible de superar. La posibilidad real de contactar con personas ya muertas distingue por una parte entre los espíritus de los antepasados no cristianos (“gentiles” o “moros”), con los que los vivos se pueden relacionar a través de la mediación del *maestro*, como operador del sacro tradicional. En

[145]«Animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis (bonis) sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent. Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est; quippe tantum eos deos appellant.» APULEYO, Lucio, *De deo Socratis*, http://www.intratext.com/IXT/LAT0533/_P3A.HTM , consultado el 28-1-2013.

cuanto a los muertos ya bautizados, se entiende que su *élan vital* consta de dos naturalezas, similares a las que se reconocen en el resto de los Andes: una, el *alma*, que tras la muerte accede al cielo, purgatorio, infierno; a la región del mundo ultraterreno católico que le corresponda. La segunda, la *sombra*, que permanece ligada durante un tiempo a la casa y los seres queridos del muerto, y que en ciertos casos no acepta dejar el mundo de los vivos[146].

La confluencia de tradiciones en torno a la muerte se refleja en los ritos que, sobre todo en la zona rural, se siguen en dos ocasiones clave: funeral y asesinato. Respecto a los usos funerales ya se había hablado de la costumbre de poner agua cerca del cuerpo durante el velatorio, asunto que volverá a aparecer. También existe la práctica de amarrar la mandíbula para evitar que se abra la boca y tapar con algodón la nariz del cadáver[147], tradición que hasta hace pocos años se seguía en zonas de España y que tiene un carácter arcaico: se basa en la creencia de que el alma puede aprovechar los orificios nasales y la boca para regresar al cuerpo, y hay que impedirle este camino de vuelta[148]. Cuando en la sierra se produce un asesinato, el homicida pone el cadáver boca abajo para evitar que su *sombra* abandone el cuerpo y le persiga[149]; si se lo permiten el tiempo y sus conocimientos, completará el ritual: le cortará al cuerpo los tendones de los pies para evitar que vaya tras él; se comerá su lengua para que no revele su identidad y, si el muerto era poderoso en cualquier aspecto, se beberá su sangre y comerá su corazón crudo para apoderarse de sus virtudes[150]. El origen guayacundo de estas prácticas no necesita explicación. En la costa no sólo pondrá el cuerpo con el pecho hacia la tierra sino que también cuidará de cerrarle la boca para que no lo delate. Pero

[146] POLIA, Mario, *Despierta, remedio, cuenta*: adivinos y médicos del Ande, Lima, PUCP, 1996, págs. 154-167 y *La sangre*... págs. 135-175.
[147] ELÍAS PRECIADO, César, *Relatos de La Encantada*, Piura, Lengash, 2012, pág. 19.
[148] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 61-62.
[149] Esta práctica es de origen jívaro. Véase HARNER, Michael, *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*, Quito, Mundo Shuar, 1978, pág. 209.
[150] POLIA, Mario, POLIA, Mario, *Las lagunas*... pág. 169.

los muertos tienen hambre; "un muerto pide más muertos". Si la familia de la víctima sospecha la identidad del asesino, pondrá en la boca del cadáver una nota con el nombre del sospechoso para que desde la tierra el muerto "se lo coma"[151]: expresión de que un cuerpo sin vida no abandona del todo su capacidad de actuar en el mundo.

Estas son ideas básicas que influyen sobre la figura del fantasma en la región de Piura. No obstante, este es un tema que no ha pervivido sólo en la literatura escrita, oral y popular; antes al contrario, el cine y la televisión lo han tratado profusamente. Sin entrar en detalles que no corresponden a este trabajo, un somero repaso a la actual figura literaria y cinematográfica del fantasma indica que se suele asociar a una persona muerta que ha fallecido en condiciones violentas, que se ha suicidado, o que ha dejado algo importante por hacer. Esta moderna visión, obviamente basada en las tradiciones anteriores, también ha influido sobre la imagen del fantasma en la actual sociedad piurana.

[151] ELÍAS PRECIADO, César, op. cit. págs. 20-21.

**El muerto**

Procedencia: toda la región[152]

Dicen que cuando alguien muere hay que ponerle inmediatamente un depósito con agua limpia debajo de la cama para que, cuando su espíritu regrese cansado de recoger todos sus pasos, pueda calmar su sed.

El muerto es un espíritu en pena, que no encuentra paz en el mundo del mas allá. Regresa al mundo de los vivos por haber cometido algún pecado mortal, porque la muerte lo sorprendió y no alcanzó comunicar a sus familiares valiosos tesoros (*entierros*) que celosamente guardó, también porque murió lejos del terruño y la familia nunca se enteró, o por deudas que no logró saldar. Son por estas y otras consideraciones que el muerto o aparecido no encuentra la paz de su alma y regresa desde las tinieblas para asustar a los vivos en parajes solitarios y en horas determinadas.

Dicen que don Porfirio Lara regresaba del despoblado, era tarde la noche, oscuro el camino solitario. De pronto la mula, que con mucha suficiencia montaba, empezó a mostrarse lerda y retrechera. Mortificado don Porfirio empezó a espolear con fuerza a la bestia. A lo lejos un silbido finito e imperceptible se dejó escuchar en la mudez de la noche, la mula paró las orejas, se afirmó con sus patas traseras, levantaba las pezuñas delanteras pateando el aire. Se negaba a seguir avanzando.

Mientras el hombre obstinado luchaba por dominar a la bestia encabritada, el griterío funesto de las lechuzas empezaba a atemorizarlo, un

[152] Este texto está tomado íntegramente de ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, *Cuentan los antiguos*, Lima, CEDET, 2009, págs 105-107. Co-informantes orales de esta tradición fueron Roso Álamo, de La Encantada, quien confirmó los temas de la apariencia y manifestación del *muerto*, y Bartolomé Neyra Hidalgo, de Huancabamba, que ratificó los motivos de aparición.

quejido lastimero aterrorizó el ambiente, un misterioso bulto blanco parecía que se descolgaba de los sombríos algarrobos que rodeaban al tenebroso camino.

Ante la contemplación fantasmal, el hombre empezó a estremecerse de terror y ya sin control del momento el jinete y la bestia huyeron despavoridos dejando a sus espaldas un insospechado mosquerío y olor fuerte e inmundo.

Al llegar a su casa don Porfirio cayó de su mula al suelo desmayado de la impresión espectral. Fue atendido por sus familiares. Los curanderos de la zona lo curaron del susto y le recomendaron que vuelva al lugar donde sucedió el percance y coloque en el camino una cruz bendecida por el cura, haga un rociamiento de agua bendita en lugar donde ocurrieron los hechos y ofrezca como pago una misa a las ánimas desconocidas especialmente a las que están botaditas por el despoblado para que el muerto descanse en paz y no vuelva a asustar en los parajes y caminos solitarios.

Dicen que la mula fue la que salvo al Porfirio. Porque es bien sabido que la mula tiene el olfato desarrollado, alerta al dueño de cualquier riesgo y porque desde lejos avizora los peligros de los espíritus del mas allá.

Los más antiguos comentan siempre que los muertos que asustan por el despoblado de Piura son las almas en pena de los bandoleros de la época de Froilán Alama que fueron acribillados en el desierto cuyos cuerpos fueron devorados por los animales carroñeros de la zona. No recibieron cristiana sepultura y hasta ahora andan deambulando porque no encuentran la paz y el descanso eterno.

**Estudio**

El presente texto resume de manera eficaz las características más importantes de la figura tradicional del *muerto*. La primera referencia a la colocación de agua durante el velatorio de un fallecido ya ha sido explicada en el estudio del *diablo enamorado*; no obstante aquí se añade la idea de que una persona, al morir, debe "recoger todos sus pasos" antes de avanzar al otro mundo, es decir recorrer todas la escenas de su vida. Este concepto no sólo posee en el campo de la estética un gran poder de evocación; también explica en la cosmovisión mestiza el hecho recurrente en Piura de que seres queridos de una persona próxima a la muerte o recién fallecida reciban la visita de su fantasma, que va "recogiendo sus pasos".

Los motivos de aparición que se citan al principio del texto corresponden en algún caso a la cosmovisión católica: que la persona haya muerto habiendo cometido pecados mortales sin arrepentimiento, que llevan el alma directamente al infierno[153]; pero también son paralelos a ella, como en los casos de que el fantasma se presente por haber muerto sin que su familia lo supiera, porque no saldó sus deudas o porque dejó bienes enterrados.

El tesoro enterrado es llamado *entierro* en toda la región, aun cuando sólo se componga de objetos y no de restos humanos, y es toda una constante en las tradiciones piuranas: en todo pueblo existe alguna historia de apariciones que indican la existencia de un *entierro*. Entiendo que este es un rasgo clásico de la mentalidad andina, que dentro de su conocida idea de distribución de los recursos materiales no acepta que exista alguna riqueza que no beneficie a la colectividad, y ante esta situación el fantasma que fue propietario de los bienes sepultados alerta a la comunidad para que los reaproveche aun

[153] *Catecismo de la Iglesia Católica*, artículo 1033. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a12_sp.html#III%20La%20purificación%20final%20o%20Purgatorio, consultado el 3-2-2013.

siendo objetos humildes como agujas, textiles o cerámica de uso cotidiano, ofrendas funerarias con las que se sepultaba a los muertos de las clases populares prehispánicas y que constituyen los típicos hallazgos a los que conducen la mayoría de este tipo de aparecidos.

El hecho de que el *muerto* manifieste su presencia con un silbido tiene una fuerte carga simbólica. Por un lado, la respiración es la más evidente señal de vida, y la comunicación a través de silbidos indica que la fuerza vital no se ha apagado del todo. Pero es comunicación inarticulada, sin idioma, lo que señala al apartamiento del fantasma de la comunidad de los vivos. También importa que con los huesos se puedan construir instrumentos de viento, que producirán silbidos, remitiendo a la apariencia esquelética; el *leitmotiv* de la flauta construida con el hueso de un muerto es una constante en la literatura popular hispánica[154], y también aparece en la mitología jívara[155]. Por último, en la iconografía moche, dentro del tema conocido como *baile de los muertos* es habitual la figura de esqueletos tocando instrumentos de viento.

Arriba:Escena moche de esqueletos a la luz de la luna; obsérvese que dos de ellos parecen tocar instrumentos de viento. HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía...* fig.45.

Al respecto de la apariencia del *muerto*, el informante oral Roso Álamo añadía: «Se siente su presencia porque se escucha un silbido; después se presenta como un bulto blanco, del tamaño de una persona, pero al quedársele mirando no se le distingue cara,

[154] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos al amor de la lumbre* (tomo I), Madrid, Alianza Editorial, 2009, págs. 211-215 y 224-226.
[155] GROVER, Jeanne, *Historia aguaruna* (primera parte, tomo I), Lima, ILV, 2008, pags. 144-146.

no se ven los brazos o las piernas sino sólo una silueta». Esta imagen del fantasma coincide con la visión jívara, en la que los *iwianch* «bajo su forma humana [...] son manifestaciones impersonales y mudas, de manera que cuando se está confrontado a uno de ellos es imposible saber de quién se trata»[156]. También podría remitir a la costumbre medieval hispánica de enterrar a los cadáveres con la sábana de la cama en la que mueren a imitación de Jesús, que fue enterrado cubierto por una sábana. La fabricación de mortajas que imitan la sábana, y que como ésta ocultan las formas del cadáver, aún en uso hoy en ciertas zonas de Piura, puede tener relación con esta imagen[157].

El olor inmundo que impacta a Porfirio Lara y el enjambre de moscas que ve durante la aparición del *muerto* remite, sin mayor necesidad de interpretación, al proceso de putrefacción del cadáver. El que se produzca la visión en un camino, elemento también significativo, ya ha sido explicado en el relato del diablo de la autopista Panamericana.

El hecho de que se atribuya a las mulas en general, y a la de Lara en particular, la capacidad de "avizorar los peligros de los espíritus del mas allá" se explica estructuralmente en la misma naturaleza del animal: ni burro ni caballo, es una categoría mixta al igual que los fantasmas, muertos en el mundo de los vivos, y por esto puede, con su comportamiento inquieto, alertar a su jinete para prevenir los efectos adversos derivados de su encuentro inesperado o, como en este caso, llevarlo a su casa tras el desmayo que sigue a la visión.

El síndrome que experimenta Porfirio Lara es la afección cultural llamada *susto*, cuyos síntomas en los casos más graves son el desmayo, las convulsiones, la expulsión

[156] DESCOLA, Philippe. *La selva* ... pág.131

[157] El texto y el informante Roso Álamo se refieren en una ocasión a la apariencia del espectro como *bulto*, término que es sinónimo de fantasma en la zona de sierra; véase POLIA, Mario, *Las lagunas*... pág.169.

de espuma por la boca en un primer momento y después la pérdida del habla, de la percepción del entorno y hasta un estado catatónico[158]. Para su curación requiere de los operadores del sacro tradicional, que en esta ocasión y en contra de lo habitual, tras el restablecimiento del protagonista recomiendan ante el peligro que supone para la comunidad la presencia del *muerto* una solución cristiana. Esto es una excepción por cuanto los *maestros* suelen distinguir de forma rigurosa aquellas circunstancias en las que sus pacientes precisan no de ellos sino de un médico o un sacerdote. En este caso, se pueden haber saltado la norma bien por existir un peligro colectivo o bien por ser la solución al problema tan del dominio público que no se necesitaría acudir al cura. La aspersión de agua bendita es un remedio del catolicismo popular para calmar a los espíritus; la erección de una cruz funcionaría como marca de la tumba del fantasma, aportándole así una sepultura conforme a los usos sociales y religiosos, y el pago de una misa incide en el llamado *voto de ánimas*, práctica católica en la que se ofrecen oraciones o sacrificios personales para redimir las penas de las almas del purgatorio.

La causa de regreso al mundo de los vivos que se expresa al final del texto, es decir que la persona muerta no recibió las adecuadas honras fúnebres, es una de las razones universalmente conocidas de apariciones de fantasmas: esta es, por ejemplo, la razón por la que aparecía un espectro en la casa del filósofo Atenodoro de Atenas, que se resolvió dándole a los restos allí encontrados una sepultura digna[159].

La referencia final a los tiempos de Froilán Alama, el más conocido bandolero de la región, remite a la época en que la lucha entre hacendados, fuerzas de la ley y proscritos y los numerosos asaltos de éstos sembraron de muertos insepultos los caminos de la región. El hecho de que muchas de las apariciones de fantasmas en las zonas en las que el bandolerismo tuvo una mayor importancia se atribuyan a sus

[158] RUBEL, Arthur J., «El susto en Hispanoamérica», en *América Indígena*, Vol.27, nº 1, 1967, págs.69-90.
[159] PLINIO EL JOVEN, VII, 27, 5-11.

víctimas enterradas sin las debidas ceremonias indica la honda huella que mantiene esa época en la memoria colectiva piurana.

**El muerto enamorado**

Procedencia: provincias de costa[160]

Una joven que vivía sola en una pequeña casa de un solo ambiente, cuidando de su huerto y algunos animales, comenzó a percibir sensaciones extrañas en las noches. Al principio, justo después de acostarse, se oía en el campo que rodeaba la casa un fino silbido. Distinto al canto de cualquier pájaro que conociera, y sin ningún vecino que cruzara silbando por espantar el miedo de la noche o por llamar a un perro extraviado. A los pocos días, la joven comenzó a despertar en la madrugada con la impresión de que algo rozaba suavemente su piel. Con el tiempo, estas sensaciones fueron cobrando fuerza y se desvelaba cuando un jalón le retiraba de golpe la frazada que la cubría, o al notar que algo tiraba de sus piernas como queriendo arrastrarla bajo la cama. Pero no había nadie en el cuarto que pudiera quitarle la manta o intentar sacarla del lecho. Pensó que tal vez fuesen pesadillas, pero amanecía con cardenales y marcas en el cuello.

Cierto día, cuando ya el sol había tramontado, apareció un joven en la casa. Era apuesto, vestía ropa blanca y tenía una sonrisa amplia y luminosa. Desde el primer momento se comportó galanteando a la muchacha. La joven se dejó cortejar: el chico le gustaba y ella no tenía compromiso alguno.

El pretendiente fue visitándola cada vez con más frecuencia, pero siempre llegaba a la casa tras la puesta de sol y se marchaba antes del amanecer. Ella no le daba importancia y se sentía contenta y tranquila con su

[160] Informantes: familia Castillo, de La Encantada. Las sensaciones que experimenta la joven antes de la aparición del galán coinciden con referencias parciales sobre fantasmas recogidas en toda la región, tanto en zonas rurales como en la capital. El testimonio de la familia fue obtenido en mayo de 2008; me acompañó en la entrevista José Lalupú.

galán; además, desde que empezasen aquellas visitas, los extraños sucesos nocturnos habían cesado.

Con el paso de los días la joven deseó pasar más tiempo con su pretendiente. Le proponía acudir juntos a algún evento a pleno día pero él nunca aceptaba; intentaba convencerle de quedarse tras el amanecer pero el chico siempre conseguía escabullirse antes de la salida del sol. Cansada de la situación, ella invitó a la vez al novio y a sus amigas a la casa con la excusa de celebrar una reunión para que se conocieran. Pero su intención era otra. El grupo pasó la noche en fiesta y animación y, cada vez que el joven quería marcharse, las amigas le convencían de permanecer más tiempo divirtiéndose en compañía. Él aceptaba cortésmente, siempre amable con su sonrisa luminosa, pero conforme avanzaba la noche estaba más inquieto y agitado.

Cuando el amanecer se acercaba él comenzó a insistir en marcharse. Respondía con brusquedad a las razones que le daban su novia y las amigas para quedarse en la casa y al fin, en los minutos de intenso frío y creciente claridad que preceden a la salida del sol, se levantó sin más e intentó abrir la puerta: sin resultado. Una de las amigas de la chica la había cerrado desde fuera. Su nerviosismo fue en aumento: golpeó la puerta, intentó forzar las ventanas que también estaban trancadas. Iba de un lado a otro como una furia sin reparar en el miedo de la novia y sus amigas, que se agazaparon juntas en un rincón de la casa.

Cuando aparecieron los primeros rayos del sol, el joven detuvo su revuelo. Se quedó mirando a las mujeres, que le observaban desde el rincón de su terror, y sonrió. Su sonrisa luminosa fue creciendo con el amanecer que ya inundaba la casa y prorrumpió en una carcajada que heló la sangre a las

chicas. Cuando terminó la risa y el sol hubo llenado de luz el cuarto, el joven se convirtió en un esqueleto que al instante se derrumbó, dejando ante las mujeres aterradas tan sólo un montón de huesos.

**Estudio**

La tradición del muerto enamorado tiene una serie de aspectos importantes para la comprensión de la figura del fantasma en Piura, especialmente en las zonas rurales. En primer lugar la presencia del *muerto* se anuncia, sin que la protagonista sepa interpretarlo, con un fino silbido sin origen animal ni humano: ya se ha explicado en el texto anterior qué significa el silbo fantasmal. Tras el aviso de su presencia, el *muerto* inicia su asedio sobre la joven a través de roces mientras ella duerme en la noche y, después, retirándole de un tirón la ropa de cama o jalándole las piernas, y dejándole marcas en el cuerpo. Estos elementos no son ajenos a las historias de fantasmas y *visitantes nocturnos* en todo el mundo[161]; no obstante, en la zona rural de la región y en la ciudad de Piura son especialmente abundantes.

La aparición física del personaje fantasmal posee cualidades arquetípicas: la ropa blanca cuyo significado ya se trató, la huida de la luz solar, explicable en tanto que la noche es el tiempo de los muertos y en ella pueden hacerse ver como si fueran aún vivientes, pero a plena luz no pueden esconder su condición[162]. La amplia sonrisa parece remitir a la dentadura totalmente descubierta de los esqueletos: elementos que van llevando a la mente del receptor del texto una sugerencia fantasmal que se confirma al final del relato.

[161] SÁNCHEZ, Julio, *Visitantes nocturnos inesperados: religión, alucinaciones y fenómenos paranormales*, Bayamón, Universidad Interamericana, 1998. En VARGAS LLOSA, Mario, *Travesuras de la niña mala*, Madrid, Alfaguara, 2006, pág. 375 la protagonista ofrece al personaje escritor contar su historia y le advierte «que no la hiciera quedar muy mal porque, entonces, su fantasma vendría a jalarme los pies todas la noches.» Téngase en cuenta la especial relación entre Vargas Llosa y la ciudad de Piura.

[162] En Asturias, la procesión de fantasmas llamada *güestia* (en otras zonas de España, *santa compaña* o *estantigua*) repite la letanía: «Andad de día, que la noche es mía.» Véase CABAL, Constantino, op. cit. pág. 107.

La resistencia del galán a quedarse con su novia tras el amanecer, vencida por la estratagema que ella urde con sus amigas, revela finalmente su verdadera naturaleza. Y esa imagen final, la del esqueleto desmoronándose ante el terror de las mujeres aporta una clave de interpretación. Ya se había tratado el tema de que en la mentalidad andina la persona sola o *chulla* es un elemento de desequilibrio, que puede poner en marcha fuerzas sobrenaturales. Sin duda esa concepción influye sobre el presente relato, pero la imagen del esqueleto hace recordar uno de los grandes misterios de la iconografía moche: las llamadas *carcanchas eróticas*. Se trata de la representación, en relieves, grabados y cerámica figurativa, de un esqueleto descarnado pero con prominentes genitales masculinos, que recibe besos y caricias de una mujer.

Arriba:: Escena moche de *carcanchas eróticas*. HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía...* fig. 139
A la derecha: escena erótica entre mujer y personaje esquelético que sostiene una flauta. BOURGET, Steve, *Morir para gobernar. Sexo y poder en la sociedad moche*. Santiago de Chile, Museo chileno de arte precolombino, 2007, pág. 28.

El sentido de tales representaciones es objeto de fuerte polémica en el mundo de la arqueología y antropología[163]. No obstante, existe en la mentalidad andina la figura del *mallki*. Según Mario Polia:

> El vocablo mallki, aplicado a las momias de los ancestros, adquiere un significado simbólico cuyo alcance puede entenderse a través de la etimología de la palabra, íntimamente relacionada con el mundo vegetal [...] Trátase de un simbolismo aplicado a los cuerpos momificados en sentido fausto y augural fundado en la creencia que el difunto propicia la reproducción de sus descendientes en virtud de la estricta relación entre muerte-

[163] JIMÉNEZ-BORJA, Arturo, «Introducción...», págs.49-50.

> fertilidad. Mallki es la "planta tierna" y, al mismo tiempo, el árbol adulto. Esto significa que los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan[164]
>
> Vemos, así, la íntima conexión entre los cuerpos de los muertos y la fertilidad de la comunidad a la que pertenecieron.

Planteo la hipótesis de que las creencias a las que podrían remitir estas representaciones, una idea de pervivencia de la sexualidad más allá de la muerte que se expresa en el mundo de los vivos (independientemente de su valor religioso) se han conservado como otros aspectos de esta cultura en la zona rural piurana dando lugar a relatos tradicionales como el que hemos visto, en el que un muerto regresa a este mundo en horas nocturnas para cortejar a una mujer.

[164] POLIA, Mario, *La cosmovisión religiosa*...págs. 123-124.

**El viejo regador**

Procedencia: provincias de costa[165]

Cuentan los viejos campesinos de mi pueblo que hace mucho tiempo –en épocas de los gamonales y de la Comunidad Campesina – se cultivaban unas zonas muy fértiles llamadas Los Ángeles y California. Estos campos se encontraban muy alejados del pueblo por lo que los campesinos hacían turnos de trabajo tanto para el día como para la noche, más aún cuando de regar los campos se trataba.

Me contaba un viejo regador –conocido en el pueblo como Nando Chicoma– que, en dichos campos, llegada la noche ocurrían hechos por demás increíbles.

–Y para muestra te contaré una historia que viví en carne propia –, dijo:

« Estábamos regando la zona de California con mi compadre *Callajo*, y con mi gran amigo el finadito Currimbas, quien esa noche se desempeñaba como banquero, es decir, era el encargado de que el agua llegara conforme desde el río hasta la zona de riego; y, por lo tanto, debería recorrer toda esa zona. Mientras mi compadre *Callajo* y yo nos encargábamos de distribuir el agua en los surcos. Eran casi las doce de la noche, cuando habíamos terminado esta tarea y nos aprestábamos a descansar un rato. Armamos nuestros *toritos*, como llamábamos a una especie de carpas hechas de saco de plástico, y cada uno se acomodó en su precario refugio.

Para pasar el tiempo nos entregamos a la conversa. En eso estábamos, cuando escuchamos a lo lejos silbidos cada vez más fuertes y cada vez más

[165] ÁVILA MEDINA, Juan, *El Santo Papita y otras historias populares*, Piura, JAM, 2011, págs. 20-23. Juan Ávila Medina (n.1969) es un escritor y tradicionalista del pueblo de Tamarindo, distrito campesino en la provincia de Paita. Cuenta hasta ahora con un único libro publicado, pero su conocimiento de la leyendística popular probablemente cristalice en nuevos volúmenes de tema tradicional.

cercanos... Pero, nosotros, como hombres de campo sabíamos que eran las Almas en Pena o quizás los duendes, pero no nos asustábamos porque estábamos de lo más normal y tranquilos. Hasta que de pronto *Callajo* me dice:

– ¿Oyes, Nando?, se escuchan demasiado cerca los silbos del muerto... ¿qué querrá? Se acerca el aniversario de la Comuna y hay que pedirle a los directivos que hagan varias misas por los compañeros fallecidos –. Para tranquilizarlo y serenarme yo también le dije:

–Debe de ser Currimbas que está llamándonos para saber donde estamos, hombre; descansa, duerme un rato, ya que en un par de horas tenemos que revisar cómo va el riego –. Pero parecía que el viejo *Callajo* presentía algo malo y vuelve a decir:

– ¡No es Currimbas! porque él no nos silba, nos llama a gritos.

Para quitarle el miedo que también me estaba contagiando, me levanto, cojo la palana con una mano y con la otra mi machete *Gavilán* que siempre me acompañaba y le digo:

– ¡Vamos a ver qué pasa, hombre, que estás que te mueres de miedo! ¡Cobarde!– *Callajo,* tomando un poco de valor ante mis palabras, también se levanta. Caminamos un buen rato con dirección hacia donde venían los silbidos, pero no veíamos a nadie; entonces decidimos regresar a descansar.

Nos acomodamos nuevamente a reposar cada uno en su respectivo *torito,* cuando nuevamente volvimos a escuchar los silbidos y esta vez mucho más cerca, cada vez más cercanos; fue entonces que sentimos una fuerte corriente de aire muy frío que nos calaba hasta los huesos y que sacudió muy fuerte el *torito* donde se encontraba Callajo el cual empezó a clamar:

– ¡Ave María Purísima! ¡Diosito ayúdanos!–. De pronto, el *torito* donde yo me cobijaba también empezó a sacudirse con gran fuerza, cayéndome encima abruptamente.

Es, entonces, que me lleno de valor y cogiendo fuertemente mi palana salgo al encuentro del fantasma, retándolo con palabras soeces y gestos amenazantes, mientras alumbraba con la linterna de mano hacia donde parecía que venían los ruidos y silbos, pero no veíamos a nadie...

– ¡Ya pues, animita! ¡Déjanos descansar un rato!– imploré. De inmediato, se hizo una inmensa calma que nos invadió y terminó por tranquilizarnos. Decidimos nuevamente armar nuestras carpas *torito* para descansar. En eso estábamos, cuando escuchamos los gritos de Currimbas que nos llamaba a lo lejos y luego, cada vez más cercano.

Apenas nuestro amigo banquero se reunió con nosotros, le contamos lo sucedido. Currimbas muy suelto de huesos nos comentó que no es la primera vez que pasa esto, y con firme convicción reafirmó:

– Son las animitas de los regadores muertos y como ya se acerca el aniversario de la comuna debemos acordarnos de ellos y pedirle a los directivos que les hagan varias misas.

Y, como cayendo recién en la cuenta de algo, nos dice:

– De repente nos traen algún mensaje... Vamos todos a revisar cómo está el agua llegando a los surcos.

Los tres juntos nos encaminamos a la zona de riego, y de pronto exclamó:

– ¡Por Dios, toda el agua se está yendo por la quebrada, se ha roto el canal principal!

Todos los tres regadores, de manera desesperada, tratamos de reparar el cauce del canal. Pero la situación era desesperante, pues la corriente era mucha y la tierra suelta no lo permitía.

– ¡Hay que buscar ramas y palos! para poder tapar el tremendo boquerón que se ha estado haciendo –. Y dicho esto, todos ponemos manos a la obra. Después de mucho batallar logramos taponar la rotura y conducir nuevamente el agua por el cauce correcto. Es entonces que sentados en el dorso de un surco, ya más tranquilos todos, comentamos al unísono:

– ¡El animita algo nos quería avisar y ya ven, nos tuvo que sacar de los *toritos* a empujones para que viniéramos a ver que el agua se estaba yendo a la quebrada! ¡El animita nos quería avisar! –dijimos todos en coro y largamos una carcajada...

– ¡Vaya manera de avisarnos! –dije yo, y chacoteando[166] avanzamos a la zona de descanso.»

**Estudio**

El texto presente viene a remarcar algunos aspectos que ya se han señalado con respecto a la figura tradicional del fantasma, como la aparición nocturna o el aviso de su presencia a través de silbidos. Pero también expresa algunas características importantes de esta figura dentro de la psique autóctona.

La primera de ellas es la relación del fantasma con la zona de riego. En toda la región andina y periandina el control de los recursos de riego tuvo una importancia vital para el desarrollo de las distintas sociedades, como ya se ha explicado en el capítulo introductorio, y esta relevancia dio lugar a su vez a gran número de mitos relacionados

[166] Bromeando.

con el origen y la apropiación por una comunidad determinada de las aguas de irrigación[167]. Junto con ellos aparecieron importantes ritos en torno al cuidado de las acequias que garantizaban la atención a un recurso imprescindible para la supervivencia colectiva[168]. En la actual Piura, las canalizaciones para el regadío, en especial las que se basan en trazados prehispánicos, son lugar privilegiado de apariciones sobrenaturales, clara reminiscencia de la relación entre las acequias y los númenes tradicionales. En este caso, el numen es el más sencillo y a la vez el más arcaico: el espíritu de un miembro muerto de la comunidad.

También se presenta al fantasma cooperando con los suyos al realizar después de muerto el trabajo que desempeñaba en vida. Este hecho ilustra la idea andina de que los muertos siguen unidos a su comunidad, laborando desde su dimensión del mundo en beneficio del *ayllu*[169]. El sistema de las comunidades campesinas representó un cooperativismo agrario que resucitó el antiguo orden comunal prehispánico y perpetuó alguna de sus creencias más representativas, como en este caso la permanencia de los muertos en la comunidad a través del trabajo colectivo[170]. Obsérvese, pese a esto, que el modo en que los trabajadores quieren tranquilizar al fantasma es el ofrecimiento de misas, de acuerdo con la cosmovisión católica.

Finalmente, es de señalar la tranquilidad de los campesinos al reconocer la función del fantasma, que sustituye el miedo a una aparición espectral y se debe a que éste suceso extraordinario está dentro de la cotidiana relación con lo sobrenatural de la población campesina mestiza de Piura.

[167] HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*... págs. 62-78.
[168] POLIA, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima, PUCP, 1999págs. 98-159.
[169] POLIA, Mario, *La sangre*... págs. 171-175.
[170] Véase también ARGUEDAS, José María, *Todas las sangres*, Madrid, Alianza-Losada, 1982, pág. 234.

**El tesoro escondido**

Procedencia: provincias de costa[171]

**Resumen**

Un hombre llamado *el Viejo* cuenta en un chicherío la historia de su compadre Jacinto, quien por codicia se acercó a un paraje donde le habían indicado que se aparecía un fantasma que posiblemente guardaba un tesoro escondido. Jacinto habla con el fantasma y se compromete a encargar misas por su alma a cambio del tesoro que escondió en vida y que ahora custodia. El supuesto tesoro resulta ser un viejo machete oxidado, por lo que Jacinto no puede hacer frente al pago de las misas. Cuando va a devolver el falso tesoro al espíritu, quien le reclama que cumpla su promesa, tiene un accidente y muere convirtiéndose él mismo en otro fantasma.

**Texto**

Su risa alegre y melodiosa acariciaba aquel ambiente olor a chicha y a pescado asado. Era la risa sonora de *el Viejo*, sobrenombre que por cariño dieron los lugareños a aquel respetable hombre. Allí estaba con su guitarra improvisada tratando de arrancarle algunas notas musicales. Aquel palo de escoba cobraba vida en sus velludas manos y susurraba la letra de un lindo vals peruano. Era *el Viejo* de pobladas cejas y pelo cano, que con su gracia natural divertía a los parroquianos de la Colana. Su figura esbelta y fortachona infundía al respeto y confianza. Sí, era *el Viejo*, que después de una ardua

[171] Tomado íntegramente de PINGO GUZMÁN, Víctor Francisco, op. cit. págs. 63-69. La acción se sitúa en Pueblo Nuevo de Colán.

faena en el campo, disfrutaba, a su manera, de un momento de descanso, y sobre todo, hacía uso de aquel verbo popular que daba vida y gracia a las leyendas de Colán.

– ¡El que habla y canta se le seca la garganta!– dijo, y dejó escuchar su alegre risa.

Bajó la vieja escoba y la puso a un costado. Levantó el poto y dio un largo sorbo de aquella espumosa chicha y limpió el borde con la palma de la mano.

– ¡Pobre mi compadre Jacinto!– expresó con voz cargada de melancolía. Todos callaron y miraron al *Viejo* como esperando escuchar aquella historia.

– ¡Que en paz descanse! – Se santiguó en señal de respeto – ¿Saben qué le pasó, a mi santo compadre? – Todos movieron la cabeza negativamente. *El Viejo* tomó aire. Hizo un breve silencio, luego continuó:

– En Cubingas hay tres hermosas plantas de coco y según los regadores, que por la noche pasaban por ahí, decían que en aquel lugar penaban: los cocos se sacudían fuertemente y se doblaban hasta llegar al suelo y las frutas caían haciendo retumbar el suelo. Luego se escuchaba un silbo muy finito que daba miedo y la noche oscura se hacía blanca y aparecía, por el borde de una acequia, un hombre de caminar lento llamando desesperadamente a los hombres que pasaban por ahí. Los campesinos huían dándoles palo o jalándoles los pelos a sus burros para que corran; algunos se desmayaban de impresión – *El Viejo* suspiró, levantó su mano velluda y se persignó – ¡Ánimas benditas! Dicen que era el alma de don Joaquín, el hacendado de Cubingas... Un día, en este mismo chicherío, mi *cumpita* Baltasar contó que al

pasar por *Los tres cocos* había visto como estas plantas se movían como queriéndose arrancar del suelo. Luego escuchó el silbo del muerto y vio que se acercaba y lo llamaba moviendo la mano; pero huyó asustado y corrió y corrió hasta llegar al pueblo y se refugió en este chicherío para apagar su miedo con un poto de chicha. Entre los que estábamos aquí estaba mi compadre Jacinto. Todos decían que esa ánima penaba porque tenía algún tesoro escondido en aquel lugar y quería dárselo a alguien para poder descansar en paz. Mi compadre Jacinto preguntó que si todo esto era cierto y, todos respondimos que sí, y que muchas personas eran ricas por los tesoros escondidos de las ánimas en pena. Y mi compadrito, que era tan pobre como nosotros, quiso hacerse rico, de la noche a la mañana, y esa noche se fue a *Los tres cocos*.

Cuando llegó a aquel lugar los cocos se doblaron como dándole la bienvenida y las frutas cayeron pesadamente haciendo retumbar el suelo. El silbo de la muerte se escuchó y apareció el ánima en pena de don Joaquín, que se acercaba por la orilla de la acequia, llamando a mi cumpita. Según nos dijo, él se acobardó, su cuerpo se heló y su corazón se le quería salir del pecho, intentó correr pero no pudo. Se sintió como clavado en el suelo y pensó en lo rico que podía ser si el muerto le daba el tesoro. Tomó valor y esperó que el alma de don Joaquín se le acercara:

– Buen hombre – le dijo la voz suplicante del muerto – no me mires, dame la espalda – porque los vivos no pueden mirar la cara a los muertos.

Mi compadrito volteó y sintió la voz quemante del muerto, quería gritar y llorar a la vez, pero ya estaba allí, sintiendo tan cerca la presencia de don Joaquín.

– ¿Qué...qué quieres de mí? –poco a poco, la garganta de mi compadre dejó escapar algunas palabras.

– Quiero que me ayudes – respondió el muerto – Hace tiempo que mi alma vaga por estos campos y no puedo descansar en paz: mi otra vida es angustia y tormento...– y lloró desconsoladamente como un niño – Yo he sido dueño de estos campos – suspiró profundamente – y le he dado trabajo a miles de personas y la plata nunca me faltó; todo tenía: mujeres, diversión y todo lo que se me antojaba; pero ahora no puedo calmar mi sed, no puedo calmar mi hambre y no puedo estar en un solo lugar, debo andar errante de un lugar a otro. ¡Ayúdame a descansar en paz!– dijo el muerto.

– ¿Cómo? – preguntó mi compadre, quien ya había dominando el miedo y estaba conmovido por aquella alma sufriente.

– Sacando mi gran tesoro, que por olvido, antes de morir, dejé enterrado: es lo más preciado que he tenido en mi vida, me ha acompañado noche y día en que transité por estos campos. Lo he cuidado más que mi propia vida, ha sido mi compañero fiel: vale mucho, mucho para mí; tiene un valor incalculable...

Mi compadre Jacinto sintió que la riqueza le caía del cielo y se imaginó montando un hermoso caballo blanco con montura y estribos de plata y calzando espuelas doradas. Y ni corto ni perezoso preguntó: ¿Dónde está?

– Ahí, a tres pasos del coco de en medio.

– ¿Y luego qué hago?

– Tienes que hacerme siete misas en la iglesia del pueblo.

Mi compadre bajó la lampa, que estaba amarrada en el aparejo. Contó tres pasos desde el tronco de la planta de coco y comenzó a cavar, mientras el

muerto se sentó en el filo de un coloche observando el trabajo de mi *cumpa* Jacinto. Después de cierto tiempo, la lampa chocó con el tesoro. Mi *cumpa* se sintió feliz y el muerto suspiro de alivió.

– ¡Ahí está!– emocionado dijo don Joaquín – Sácalo y mételo a tu alforja y cuando llegues a tu casa échale agua bendita. ¡Ah, y no te olvides de las siete misas!– y el alma desapareció en la oscuridad de la noche.

Mi compadre emocionado y lleno de codicia, sin pensarlo dos veces echó en su alforja aquel objeto y volvió al pueblo haciendo cuentas sobre su futuro. Cuando llegó a su casa, fue directo a la mesa donde estaba el mechero y sacó de la alforja el tesoro escondido: sus ojos se agrandaron, su respiración se aceleró, su corazón bombeaba sangre descontroladamente, la sangre se le subió a la cara y explotó:

– ¡Carajo, me jodí...! – explotó de cólera y tiró por allá aquel objeto. Al otro día, se encontró el cadáver de mi compadre. Su mano sujetaba fuertemente el viejo machete, sus ojos estaban desorbitados y su cara parecía una papaya helada, por el miedo...

– ¿Qué pasó?– preguntaron todos, inquiriendo una explicación por aquella desaforada reacción.

– ¡Pobre mi compadre!– dijo *el Viejo* dejando escapar un profundo suspiro – sus ilusiones se fueron a la basura. Nada de oro, nada de plata, nada de riqueza: sólo había encontrado un viejo machete oxidado y todo carcomido por la tierra y por el paso de los años: no era ningún tesoro y mi *cumpita* descargó su cólera en aquel viejo machete...

Llegó el primer domingo y nada de misa, el segundo y nada... Un día, cuando mi compadre estaba durmiendo, sintió que lo remecían del pelo.

Despertó y vio la figura cadavérica de don Joaquín que estaba sentado sobre su barriga y le reclamaba que le haga las misa prometidas y luego desaparecía en la oscuridad de la noche. Estas visitas se repitieron cada noche y mi compadre perdió el apetito y se dedicó a emborracharse para olvidar sus penas. Él no tenía plata para las misas del domingo porque costaban mucho, además no tenía cosecha para fiarlas. Así mi compadre se fue consumiendo poco a poco. Un día, desesperado por su situación, buscó el viejo machete, hasta que lo encontró en el corral de sus cabras. Aparejó su burro y marchó decidido a devolverlo a su dueño. Cuando se acercaba a *los tres cocos* apareció sorpresivamente el fantasma de don Joaquín y el burro se asustó y echó a correr...

Desde aquel día, cuentan los campesinos que pasan por *los tres cocos*, que ven el ánima de mi compadre, con el machete en la mano, correr detrás del alma don Joaquín gritando que lo quiere matar y don Joaquín grita pidiendo auxilio...

*El Viejo* se quedó callado, todo lo miraron sorprendidos. Su velluda mano acarició sus pobladas cejas. Suspiró profundamente y exclamó:

– Pobre mi compadre, está muerto por *cojudo* – tomó el poto y le dio un largo sorbo. Tomó la vieja escoba y empezó a rasgar las cuerdas imaginarias y movió sus hombros al compás de la música...

**Estudio**

La presente tradición podría integrarse dentro de los cuentos populares cuyo *letimotiv* es la ambición castigada: Jacinto, esperando hacerse rico con el tesoro que guarda un aparecido no consigue más que un viejo machete y la peripecia posterior lo

conduce a la muerte; no obstante, la doble aparición fantasmal hace más recomendable incluirla en este apartado. Sus elementos principales ya han sido comentados en su mayoría; si se ha traído a colación este relato es porque ejemplifica cuestiones que antes sólo aparecían de manera teórica. Así ocurre con la idea andina de redistribución: ya se había dicho que conforme a esta concepción psicológica ninguna riqueza existente en la tierra puede permanecer sin dar provecho a la comunidad; por ello, los bienes que por codicia o por otro motivo escondieron los muertos sin indicar en vida su paradero provocan la aparición de su fantasma, que no descansará hasta que se cumpla este requisito. En el texto se ve concretada en la ocultación de un machete, de máximo valor para su dueño, quien regresa en espíritu hasta entregárselo a un vivo y recibir oraciones por su alma. También se había tratado el tema de la concepción católica de las ánimas del purgatorio, que pueden regresar a la tierra para pedir oraciones que les vayan redimiendo de sus pecados: en este caso, es la condición que el fantasma del hacendado impone para entregar su tesoro a Jacinto. El hecho de que éste no cumpla con su promesa de ofrendar misas en beneficio del alma de don Joaquín antes de morir, debido a que su asno se asusta del espíritu – no le habría ocurrido, ya se ha visto, con una mula – implica que el propio Jacinto se aparezca desde entonces como fantasma, persiguiendo con el famoso machete al espectro del engañoso hacendado.

**La novia**

Procedencia: provincias de costa[172]

La casona que se encuentra en lo alto del pueblo de Lobitos fue en su día la gerencia de la empresa petrolera que se beneficiaba de los yacimientos costeros. Se construyó, como toda la zona vieja, cuando una compañía inglesa compró los pozos y el pueblo. De la noche a la mañana, sin que los habitantes supieran cómo ni por qué, los extranjeros se hicieron dueños de Lobitos por un pacto con el Gobierno. Llegaron con sus barcos y su maquinaria, construyeron las plataformas petrolíferas y levantaron, con madera de pino canadiense, un pueblo donde albergar a sus empleados. En lo más alto, en una loma que domina el mar y el pueblo, se construyó una casa amplia y lujosa y allí se instaló el gerente con su familia.

Al principio todos lo empleados eran ingleses y sólo se trataban con los lobiteños para comprar su producto a los pescadores y los campesinos. Con el tiempo los ingenieros y los técnicos siguieron viniendo de Inglaterra, pero la empresa comenzó a emplear a peruanos como obreros.

Entre tanto la hija del gerente, que había llegado niña a Lobitos, se había convertido en una joven hermosa y elegante. A su alrededor crecía la fascinación de los hombres en parte por su belleza y en parte por su misterio. Se educaba en la casona con una institutriz y sólo se la veía en la hora de su paseo, acompañada por ella. En las noches tocaba el piano, y algunos jóvenes

[172] La informante principal fue Noemí D., de Lobitos, quien aportó la totalidad del material. Tulio Chapilliquén y Sara Centurión, del mismo pueblo, confirmaron el matrimonio impedido, el suicidio de la joven, la aparición del fantasma y la música del piano. Ambos testimonios fueron obtenidos en octubre de 2012.

se acercaban discretamente a la casa para escuchar su música levantarse sobre el oleaje del mar.

Uno de aquellos muchachos, un obrero peruano, fue más atrevido. Siempre estaba en el camino de la joven cuando ella salía a pasear por el pueblo y no apartaba la mirada ni borraba la sonrisa, como hacían todos los trabajadores al verla pasar. Dicen que se alió con las domésticas de la casona para hacerle llegar mensajes, y poco a poco fue creciendo entre ellos el amor. No lo notó el gerente, que sólo estaba preocupado porque su hija no se interesaba por los ingenieros ingleses que la pretendían. Ella aceptaba sus ofrecimientos a bailar en el salón de la casona cuando su padre organizaba fiestas; cuando la empresa levantó el casino, y a su frente el primer cine del país, también se dejó ver en compañía de quien quisiera invitarla, siempre ingleses. Pero en secreto, burlando la vigilancia de su maestra, se citaba con su joven obrero.

Cuando el padre de la chica comenzó a insistir en el tema del matrimonio y a recomendarle noviazgos entre los ingenieros de la empresa, la pareja decidió dar un paso adelante y empezar a proyectar su boda. En secreto encargó a una costurera peruana su traje de novia; en las noches tocaba el piano ya sólo pensando en su hombre, y en las madrugadas, cuando todos en la casona dormían, bajaba al salón y danzaba sola el vals con que pensaba abrir el baile de su boda.

Por fin, un día se presentaron ante el gerente y le contaron su amor. Sabían que no pondría facilidades, pero no que se negaría a permitirles casarse. Él era obrero, peruano y católico romano; ella debía casarse con alguien de su propia clase, de su país y su iglesia. El gerente despidió al joven

y situó guardias armados alrededor de la casona para impedir que se la llevase por la fuerza.

Esa noche la joven tocó por última vez su piano. En la madrugada salió con su vestido de novia y se arrojó por el acantilado que hay ante la casa. En el amanecer encontraron su cuerpo. Nadie sabe qué fue de su novio.

Ciertas noches en Lobitos el fantasma de ella aparece por las calles del pueblo viejo, inmortalmente bella con su vestido de novia, tal vez buscando volver a cruzarse con su amor. En la casona, de madrugada, todavía se la escucha tocar el piano y suenan sus pasos ensayando el vals que no pudo bailar en su boda.

**Estudio**

El presente texto abre una serie de tres relatos de fantasmas recogidos en el pueblo de Lobitos. Pese a su pequeño tamaño y a su reciente fundación, en Lobitos la literatura oral es enormemente rica. A ello ha contribuido en parte su convulsa historia: el pueblo como tal fue fundado por algo más de diez familias que se instalaron en la zona para vivir de la pesca recién iniciado el siglo XX. Pronto comienza la exploración petrolera en sus alrededores dirigida por industriales ingleses que llegaron a la provincia de Talara llamados por Herbert Tweddle, quien compra una enorme hacienda en 1888. Sus compatriotas se interesan por el negocio del petróleo y en 1908 la compañía Lobitos Oilfields, participada por el gigante London Pacific Petroleum Company, levanta un campamento en el lugar. Las condiciones draconianas que impone la empresa a los obreros peruanos dieron lugar a numerosas movilizaciones sindicales, que se resuelven con una represión sanguinaria. Durante una huelga que pedía la jornada de ocho horas en noviembre

de 1917 el líder obrero José María Benites, *Casiano*, es fusilado por los gendarmes de la compañía. La protesta de los trabajadores se recrudece entonces, y se salda con la atroz "matanza de Lobitos" en la que un número indeterminado de hombres, mujeres y niños son tiroteados por las fuerzas combinadas de la empresa y la policía.

La situación de los campos petrolíferos del norte del país se convirtió en punto de inflexión de la política peruana desde esta época. La bancada parlamentaria de izquierda y nacionalista, los sindicatos y el sector progresista del Ejército hacen bandera de la nacionalización del petróleo, lo que finalmente ocurre durante el gobierno del general piurano Juan Velasco[173]. Tras su golpe de Estado en 1968, la compañía petrolera es obligada a abandonar Lobitos. El pueblo inglés, formado por casas de madera de pino canadiense, con su casino y uno de los primeros cines de América del Sur es desalojado y ocupado por el Ejército, quien se establece en el lugar dirigiendo la extracción petrolera. Tras la dictadura de Velasco el pueblo se mantiene como zona militar que de hecho jugó un importante papel estratégico durante la última guerra con Ecuador. Después, se conmina a la Fuerzas Armadas a abandonar el enclave, cosa que hacen llevándose parte de las casas prefabricadas de la época inglesa. Esta acción y el hecho de que, pese a la ausencia de tropas, la zona antigua de Lobitos siga siendo nominalmente territorio militar que no puede ser ocupado sin permiso del Ejército dan lugar a que el viejo poblado inglés sea en la actualidad un pueblo fantasma, habitado en parte por residentes sin autorización. Toda esta peripecia histórica ha influido decisivamente en su rica tradición oral, como veremos.

[173] La síntesis histórica se apoya en CHAPILLIQUÉN CHAPILLIQUÉN, Baudilio, *Compendio histórico de Talara*, Talara, Spondylus, 1999, págs. 42-58.

En lo que respecta al texto, se situaría históricamente en los años anteriores a 1968. Los componentes del relato son habituales en historias populares de fantasmas en todo el mundo. Para empezar, el amor impedido por los padres de una parte de la pareja, que genera el conflicto principal. En este caso, el motivo para negar la relación es la diferencia de clase, nacionalidad e iglesia que separa a los amantes: de ello hablaré más tarde. El suicidio de la mujer ante el matrimonio estorbado – nada se sabe de la suerte del hombre – es otro contenido recurrente en toda la literatura popular; no hay mucho que decir acerca de estos temas.

Arriba: la Casona de Lobitos. Abajo: otra perspectiva de la misma, mostrando parte del terraplén desde el que el edificio domina el pueblo y la costa.

Mención aparte merecen las manifestaciones del fantasma de ella. Para empezar, el hecho de que aparezca con el vestido de novia que no llegó a utilizar. Si bien es otro tema clásico en la literatura sobre fantasmas, conlleva el símbolo del color blanco, representación de la palidez cadavérica y del brillo fosfórico propio de los fuegos fatuos. El color blanco del vestido de novia es en la tradición europea una

seña de virginidad, y aquí se da un interesante cruce con la mentalidad andina. En numerosos relatos de fantasmas de los Andes en los que la protagonista es una joven que no llega a casarse y se presenta después de muerta con su vestido de boda, la explicación popular da como motivo de las apariciones que la mujer murió virgen y regresa a la tierra para remediar esa situación[174]. Esta idea remite a la concepción incásica de que sólo se es hombre (*runa*) o mujer (*warmi*) cuando se tiene pareja, hijos o ambos. La persona adulta sin pareja ni hijos es llamada *chulla*, categoría social que en la mitología está asociada –para bien y para mal – al desequilibrio[175]. El traje de novia implica también el aire de belleza y encanto que ha participado en la pervivencia de esta tradición.

El hecho de que en la casona se escuche el piano que ella solía tocar remite a otro tema recurrente, el del fantasma haciéndose sentir a través de la música. El piano como instrumento fantasmal ocupa suficientes páginas de la literatura romántica y gótica como para no detenernos en mayores explicaciones; baste señalar que no faltó en la mayoría de casas aristocráticas y burguesas de Europa desde la extensión de su fabricación en el siglo XVIII y que su aspecto –con su caja de resonancia no tan lejana de la imagen de un ataúd, con sus 52 teclas blancas de material parecido al hueso – y su carácter, entre la percusión y la cuerda, son afortunados símbolos del fantasma, pálido, esquelético y situado entre este y el otro mundo. En cuanto a que se escuche a la novia bailar en el salón de la casona el vals con el que no pudo abrir su fiesta de boda, incide en la imagen del fantasma como alma humana desprovista de entidad física; por tanto, guiado por el sentimiento más que por motivos materiales, y el baile representa la expresión física de las

[174] ANGULO, Florencia Raquel, «Venganzas y vindicaciones, casos de mujeres que vuelven de la muerte», en *Revista de literaturas populares*, nº IX- 2, México, UNAM, 2009, págs.346-355.
[175] REYES, Luis Alberto, op. cit. págs. 204-206.

emociones, además de remitir nuevamente a la música como manifestación espiritual. También añade al conjunto el componente de belleza propio de la danza.

Nada más queda por tratar de este texto salvo indicar el hecho de que el pueblo de Lobitos expresa en él no sólo un relato de amor; de amor constante más allá de la muerte, sino también parte de su historia colectiva. Estos aportes, combinados, explican la pervivencia de la tradición presente. De ella existe una segunda versión, que ahora estudiaremos.

**La novia (segunda versión)**

Procedencia: provincias de costa[176]

En los tiempos en que la compañía Lobitos Oilfields aún estaba en el pueblo nació una historia de amor entre la colonia inglesa. Un caballero de los que trabajaban para la petrolera se enamoró de una dama; al poco tiempo iniciaron los preparativos de su boda. Llegó el día del matrimonio: en esta ocasión se había engalanado el casino inglés, para que la pareja pudiese celebrar su ceremonia y su fiesta al borde del mar. El alto reloj del edificio dio la hora convenida para la boda y la novia no aparecía. Estaba preparado el novio, presentes los padrinos, reunidos los invitados y lista la orquesta y ella no llegaba. Nadie se alarmó al principio: es habitual que la novia llegue tarde. Pero avanzaba el tiempo, el novio se impacientaba y ella no venía.

Los padrinos iban reteniendo al novio que ante la ausencia de su prometida quería marcharse. Pasó una hora, la novia no venía y por fin el hombre, ofuscado, se fue a pasear su cólera por la playa. Cuando llegó al acantilado donde se encuentra la casona de la gerencia sintió un relámpago blanco a su costado. Se volteó para ver: era su novia. El hombre comenzó a reclamarle. Presentes los padrinos, reunidos los invitados y lista la orquesta y ella sin venir.

– No, – le respondió la novia – yo no me caso contigo. Yo ya me casé – dijo, y echó a caminar.

– ¿Cómo?– preguntó el hombre. Corrió tras ella perplejo, irritado, y al llegar al talud la vio arrojarse al mar.

[176] Informante único: Joaquín Ruiz, de Lobitos, testimonio obtenido en octubre de 2012.

A toda prisa se dirigió al casino donde esperaban sus invitados. Contó que había encontrado a su novia; que la había visto lanzarse al mar. Un grupo la fue a buscar: sólo encontraron sus zapatos y la dieron por ahogada.

Desde entonces, en los alrededores de la casona de la gerencia y en las ruinas del casino inglés se aparece la dama con su vestido de novia. En Lobitos los ingleses tienen fama de estar ligados a espíritus malignos: con uno de ellos se había casado la novia, y como uno de ellos se aparece.

**Estudio**

La presente versión modifica de manera sustancial ciertos aspectos del relato sobre la novia fantasma de Lobitos. Para empezar, atribuye a los dos miembros de la pareja protagonista nacionalidad inglesa, con lo que las trabas de la otra versión para el matrimonio desparecerían. También varía el motivo por el que no se celebra la boda: en este caso, porque la mujer ya está casada no con un hombre sino con un espíritu infernal.

Este dato aporta una clave de interpretación sobre el origen de esta versión. Como es sabido, la confesión anglicana – mayoritaria en Inglaterra – no admite la existencia de un purgatorio, por lo que entiende que toda aparición de un fantasma es una manifestación demoníaca. Frente a la visión católica romana de los fantasmas como almas que no serán condenadas al infierno y piden a los vivos su ayuda para limpiar sus pecados, no pudiendo por tanto hacer mal alguno más que el sobresalto que cause su presencia, la mirada anglicana los identifica siempre con espíritus malignos dedicados a poner en peligro a los vivos. Esta clave del relato, la novia casada con un espíritu infernal y después convertida ella misma en uno, me permite plantear la hipótesis de que esta versión es propia de la población inglesa de Lobitos. Si esta teoría fuera cierta,

explicaría además por qué está menos extendida que la anterior y contiene menos detalles, dado que la comunidad para la que tenía sentido completo de acuerdo a sus creencias está ausente de Lobitos desde hace más de cuarenta años. Difundida entre la población peruana, esta versión se mantiene hoy día pero ha perdido parte de la amplitud que tendría entre la vecindad inglesa. La explicación final, así, presenta el mestizaje con la cosmovisión peruana: la idea de la colonia inglesa como "ligada a los espíritus malignos" expresa las reticencias autóctonas frente a las diferentes creencias anglicanas y, posiblemente, se hace eco de la rica literatura oral inglesa llena de condenados y apariciones infernales.

Arriba: ruinas del pueblo inglés de Lobitos.
A la derecha: ruinas del casino.

**La huérfana**

Procedencia: provincias de costa[177]

Yo vivía en las casas de la zona alta que levantaron los ingleses, lo que llamamos la Villa. En aquel tiempo mi marido y yo trabajábamos muchas horas; me había quedado limpiando la casa hasta tarde, alumbrándome con velas para no gastar luz eléctrica. Bien entrada la noche me fui a acostar.

En plena madrugada sentí unos pasos menudos junto a mi cama. Una voz de niña me dijo: *mamá*. Me incorporé pensando que era una de mis hijas. Cuando la iba a abrazar reparé en que llevaba trenzas: yo nunca he peinado así a mis hijas.

Sobresaltada intenté encender mi vela. Cuando lo conseguí, la niña había desparecido. A la mañana siguiente fui a la iglesia de la Luz del Mundo y le pedí a mi pastor que ungiese mi casa con aceite, porque yo no podía estar tranquila pensando en la aparición de la niña. No volví a verla, pero si me quedaba levantada hasta tarde sentía sus pasos cerca de mi habitación.

Pasaron los años y llegó al pueblo un anciano desde un país extranjero. Apenas hablaba español pero entendí que aquel hombre había vivido tiempo atrás en mi casa y me pedía permiso para buscar algo que le pertenecía. Le dejé pasar. El anciano caminó con seguridad en la casa, abrió una trampilla que yo no sabía que existía y accedió a un altillo. Bajó llorando y con una pequeña cadena de oro en la mano. Como pudo me explicó que aquella cadenita era el collar de su hermana. En la matanza de Lobitos del año 1917 habían asesinado a sus padres, que trabajaban para la petrolera. También

[177] Informante única: Sara C., de Lobitos. Testimonio obtenido en octubre de 2012.

hirieron a su hermana, una niña pequeña a la que peinaban con trenzas y que no se pudo salvar. Murió en aquella casa llamando a su madre.

A él, que se había quedado solo, lo reclamaron unos parientes que habían emigrado a un país extranjero. Ahora que se encontraba anciano había decidido volver a su pueblo y buscar la única pertenencia que dejó su hermana. Llorando, conmovido, se fue del pueblo de regreso a su país. Desde entonces, aunque la casa sigue siendo *pesada*, la niña de las trenzas está tranquila y no ha vuelto a dejarse ver.

**Estudio**

La tradición de la huérfana apunta a una serie de ideas básicas en torno a la figura popular del fantasma: la primera de ellas, la del espíritu que permanece ligado al mundo de los vivos tras una muerte violenta, en este caso durante un suceso de enorme importancia colectiva como fue la masacre de Lobitos, que ya se ha comentado. También el hecho de que el fantasma pueda actuar buscando obsesivamente tras la muerte lo que deseaba en vida, en este caso el afecto de su madre, con la que confunde a la narradora.

El hecho de que comience a aparecerse cuando la informante se encuentra limpiando a la luz de unas velas está cargado de simbolismo. En primer término porque la noche es en todas la culturas el tiempo de los muertos; también porque la vela es metáfora cultural del espíritu. A nadie es extraña la idea del alma como una pequeña luz pero además, en los países de tradición católica, el encendido de velas significa la presencia del Espíritu Santo durante la liturgia. En el catolicismo popular simboliza el tiempo de vida; así, en las bodas existía la costumbre de especular cuál de los esposos enviudaría mirando la luz de las velas del altar: a quien tuviera de su lado la llama más

brillante se le atribuía una mayor esperanza de longevidad. Igualmente, en Asturias, cuando en una casa había una persona en trance de agonía se pensaba que las velas con un pabilo largo le impedían morir, por lo que se procedía a acortarlas para liberar al moribundo de sufrimiento; entre los vaqueiros, cuando una persona moría se iluminaba con velas el camino de salida de la casa para que el alma encontrase su senda[178]. Por otro lado, la imagen del cirio en los velatorios explica también esta asociación de las velas con los espíritus.

Es asimismo reseñable el proceso por el que se apacigua al fantasma. Primeramente se recurre a un rito oficiado por un pastor protestante, confesión religiosa de la narradora, que logra que la presencia de la huérfana se reduzca a sonidos, lo que remite a la eficacia del rito del sacerdote cristiano a la hora de enfrentarse a estos entes, que como hemos visto en la tradición del diablo de El Sauce no funciona en caso de que el supuesto fantasma sea en realidad un numen olvidado. Después, lo que tranquiliza por fin al espíritu es la llegada de su hermano y que éste se lleve de la casa familiar el collar que la niña usaba en vida. La relación entre el alma y los objetos personales se manifiesta en el norte de Perú en los usos de la brujería: para producir en la víctima determinados efectos se emplean sobre todo las prendas de vestir, en la creencia de que las pertenencias que han estado en contacto estrecho con una persona se han impregnado de su *élan vital* o sombra, y al actuar sobre esta parte del alma transferida a un objeto se incide en la totalidad del individuo[179]. También, en los ritos funerarios tradicionales se deben seguir determinados pasos para que la *sombra* abandone los objetos que la acompañaron en vida[180].

Por último, es importante la referencia a que, pese a que el fantasma de la huérfana ya está tranquilo, la casa sigue siendo *pesada*, es decir que en ella siguen

[178] CABAL, Constantino, op. cit. pág. 60.
[179] POLIA, Mario, *La sangre*... págs. 152-153.
[180] Ibid.; págs. 159-182.

ocurriendo sucesos extraños relacionados con espíritus inquietos, sin duda por causa de los trágicos acontecimientos que se dieron a su alrededor: los espacios y los objetos en torno a los cuales desarrolla su vida el ser humano no son, en Piura, indiferentes a sus dichas y quebrantos.

**El jinete sin cabeza**

Procedencia: toda la región[181]

En ocasiones, al dar la medianoche en Lobitos se escucha el tropel de un caballo. Se sienten claramente las herraduras marcando el paso del animal, y al poco tiempo aparece. Es un hermoso caballo color canela. Lo monta un jinete sin cabeza ataviado con uniforme militar.

Cuando el Ejército tomó posesión de Lobitos el general se instaló en la Casona, donde estuviera antes la gerencia de la petrolera. Rápidamente la tropa, un orgulloso regimiento de caballería, se adueñó de las viejas casas de pino canadiense levantadas por los ingleses y alteró la rutina del pueblo. Desfiles y maniobras se sucedían ante la mirada de los pescadores lobiteños que antes observaron la febril actividad extractiva, ahora regida por la disciplina marcial.

Al tiempo de instalarse el regimiento llegó el hijo del general, un muchacho de veintidós años que seguía la carrera de su padre. Era hijo del mandamás del pueblo, era joven, sabía la prestancia de su figura en uniforme militar y a lomos de un caballo de paso: en las tardes acostumbraba a pasear su apostura por las calles de Lobitos. Hasta que cierto día montó un caballo chúcaro.

Nadie sabe si fue casualidad, si fue broma o venganza pero en caballerizas le dieron una bestia de color canela, hermosa pero con maneras bravas que aún no terminaba de tolerar jinete. Al llegar a la glorieta del pueblo el caballo corcoveó y el joven salió lanzado desde su silla hasta las gradas de cemento que rodean la plaza. El filo de las gradas le segó el cuello,

[181] Los informantes de esta tradición fueron los miembros de la familia Chapilliquén-Centurión, de Lobitos, en el testimonio obtenido en octubre de 2012. La referencia al jinete sin cabeza de Chulucanas procede de José Lalupú.

separándole el cuerpo y la cabeza. Él es el jinete fantasma que ciertas medianoches vuelve a las veredas de su querencia, a pasear su figura y su desgracia por las calles de Lobitos.

**Estudio**

La tradición del jinete sin cabeza se extiende por toda la región de Piura; diversas poblaciones a lo largo del territorio narran la historia de su propio caballero decapitado, cada uno con sus particularidades. Otro famoso jinete sin cabeza es el que cruza Chulucanas y del que se afirma que es el fantasma del hacendado Seminario, condenado a esta situación por un pacto demoníaco. He elegido la versión lobiteña por tratarse del relato oral más completo al que he tenido acceso. En él se advierten dos procesos de la leyendística estudiados por Julio Caro Baroja: la personificación y la racionalización. Mediante la personificación se atribuyen a una persona concreta «los rasgos de otra que existió o se imaginó antes»[182], en este caso se identifica al jinete fantasma como el hijo del general; huelga decir que existen caballeros sin cabeza a los que se asignan identidades más antiguas, como el citado Seminario. La racionalización, por su parte, barniza los sucesos extraordinarios de la leyenda con explicaciones intelectualmente aceptables: no estamos ya ante el gastado pacto demoníaco, sino ante un muerto que no se resigna a dejar sus costumbres.

Pero tratemos ya el tema que da su especial carácter a la presente tradición: la ausencia de cabeza del jinete fantasma. Sin duda quien lee estas páginas ya tiene en mente dos referencias: el caballero decapitado que galopa las páginas de Washington Irving[183] y la caza de cabezas practicada por los jívaros, y en ambos casos acierta.

[182] CARO BAROJA, Julio, *De los arquetipos...*pág. 178.
[183] IRVING, Washington, *The legend of Sleepy Hollow*, Londres, Kayedreams, 2009, [1820].

**Una cuestión transversal: en la cabeza reside el alma**

La leyenda del jinete sin cabeza remite a una importantísima constante cultural: la concepción de la cabeza humana como habitáculo del alma, de la parte espiritual e inmortal de la persona.

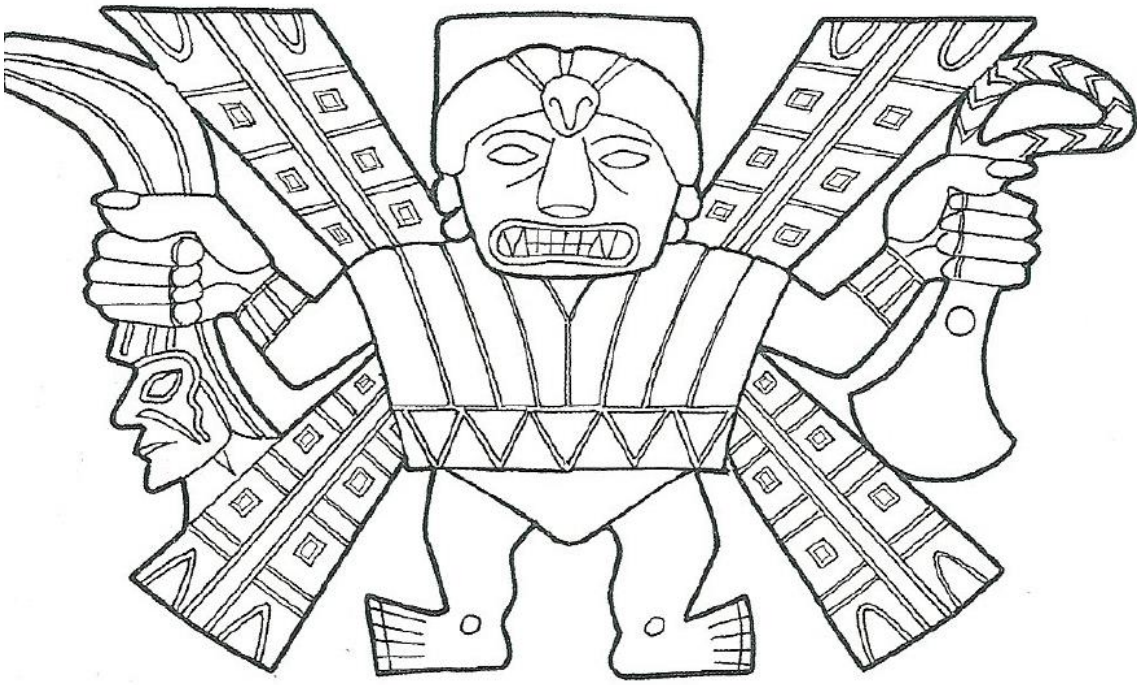
Entre los pueblos prehispánicos que han influido sobre la región de Piura esta idea se expresa con claridad en la tradición de la caza de cabezas. Recordemos que la sierra piurana ha recibido el insoslayable influjo de los ayahuacas y los guayacundos huancapampas, etnias pertenecientes al tronco jívaro. Para estos pueblos la posesión de la *tzantza*, es decir la cabeza reducida de un enemigo vencido, es una de las máximas notas de prestigio tanto militar (implica el triunfo absoluto sobre un grupo rival, que no ha podido recuperar el cuerpo de su compañero) como socio-económico (el ritual para que una cabeza cortada se convierta en *tzantza* puede requerir de un espacio de unos dos o tres años, en los que el poseedor debe ofrecer a su comunidad tres fiestas, una pagada por un maestro de ceremonias y dos a su costa, que implican recibir a 125-150 personas y darles abundante comida y bebida durante un total de once días)[184]. En palabras de un miembro actual del pueblo jívaro de los shuar o aguarunas «el deseo de los shuar por cabezas es como el deseo de los blancos por el oro»[185]. Por otra parte, en la mitología amazónica y especialmente en la jívara es constante la aparición del *leitmotiv* de la cabeza cortada que en algunos casos sigue estando dotada de vida[186].

En los glifos de Samanga en la sierra de Piura, realizados por el pueblo de los ayahuacas, se encuentran representaciones de lo que pudieran ser portadores de

[184] HARNER, Michael, op. cit. págs.173-179.
[185] Ibid.; pág. 177.
[186] D'ANS, Marcel, *La verdadera Biblia de los cashinahuas*. *Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Lima, Mosca Azul, 1975, págs. 113-122.

cabezas-trofeo, lo que demostraría la existencia de esta práctica al menos durante el período Formativo en la región[187].

A la derecha:: posible portador de cabeza-trofeo representado en una roca en Pampa de los Muertos, provincia de Ayabaca. La imagen pertenece a POLIA, Mario, *La cordigliera...* pág. 65.
Abajo: imagen de Ai-Apaec con en cuchillo sacrificial o *tumi* en la mano izquierda y una cabeza-trofeo en la derecha.
POLIA, Mario, *I signori...*pág.114



Entre los pueblos costeños, la decapitación ritual aparece también de manera profusa en la cultura moche, en las representaciones de un supuesto dios arácnido y de manera aislada en alguna imagen de Ai-Apaec. Ya se ha indicado la enorme importancia de este imperio en la antigua y la actual Piura: en la antigua influyendo de manera decisiva sus prácticas religiosas, que sin duda siguieron los usos sacrificiales

[187] POLIA, Mario, *La cordigliera*...págs. 65-66.

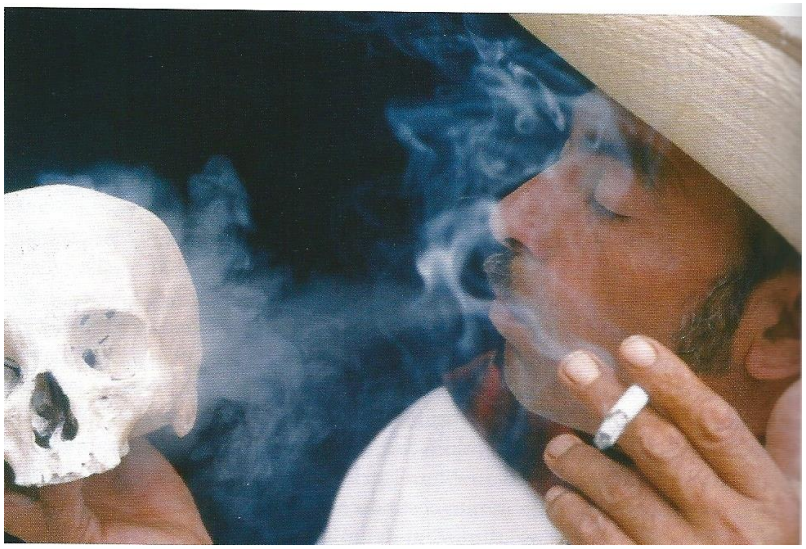
moche; en la actual a través de la pervivencia de ciertas configuraciones psicológicas mochicas[188]. El imperio chimú, que recogió en su seno la avanzada cultura ostentada por la población moche[189] también muestra el icono de la cabeza-trofeo asociada a un "dragón"[190].

El príncipe presentando al Inca la cabeza de un enemigo derrotado. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica...* pág.109

Entre los pueblos andinos los usos de la decapitación o el culto a la cabeza parecen haber tenido más importancia de la que se le ha concedido hasta ahora. Si bien las referencias son todavía escasas, existen para empezar dos indicios históricos nada desdeñables; el primero, de Guamán Poma, quien afirma del príncipe Túpac Yupanqui: «el quinto capitán, Auqui Topa Inga Yupanqui [...] a sus enemigos cortaba las cabezas para los presentar a su padre Capac Yupanqui Inga, para que los viese y se holgase de la victoria de su hijo»[191]; el segundo, la teoría no aceptada por todos los investigadores de que Atahualpa, último soberano inca, señaladamente relacionado con la zona norte del Tahuantinsuyo, usó como vasijas las cabezas de enemigos muertos, entre ellas la de su hermano Huáscar[192]. Además de estas reseñas existe en los Andes la figura mitológica del *qepqe*, es decir la cabeza de una persona relacionada con la brujería que por la noche se separa del cuerpo y vuela

[188]Aparte de las que ya hemos indicado – concepciones sobre la vida y la muerte, sobre el sexo, etc.– Pedro Pizarro señalaba todavía entre los tallanes usos indumentarios de origen moche. JIMÉNEZ-BORJA, Arturo, «Introducción ...», págs 13-45.
[189] Ibid.; pág.27.
[190] REID, James, «La textilería en el reino Chimor», en LAVALLE, José Antonio, *Chimú*, pág. 202.
[191] GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, pág.110.
[192] VELASCO, Juan de, *Historia del Reino de Quito,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, Pág.91.

para realizar sus actos mágicos; muere si no vuelve al cuerpo antes del amanecer, pero en ciertos casos puede unirse a un cuerpo que no es el suyo dando lugar a un ser bicéfalo[193].En la actual Piura existen creencias en torno a las cabezas humanas de importante significación: en la sierra era habitual colocar una calavera humana en un hueco de un muro interior de la casa, y el espíritu del cráneo se convertía en custodio del hogar, actuando contra quien se acercase a dañar a la familia y aceptando o no a los huéspedes: quienes dormían bajo su techo y por traer secretas intenciones hostiles no eran bien recibidos por este guardián, pasaban la noche entre visiones fantasmales y con frío irremediable[194]. En el actual chamanismo la calavera de un *gentil*, es decir de una persona no bautizada (el bautismo priva de *virtud*, esto es, de capacidad mágica) anterior a la conquista española, es uno de los elementos más poderosos de los que puede disponer un *maestro*. El cráneo del *gentil* protege al chamán y a sus pacientes durante la liturgia y posee poderes oraculares[195]. En las zonas campesinas de la sierra y el desierto se acostumbra también a enterrar una cabeza,



El *maestro* Juan Tripul, de Sondorillo, ofrenda humo de tabaco a la calavera de un antepasado cuyo espíritu es uno de los auxiliares del chamán. La imagen pertenece a POLIA, Mario, *I Signori*...pág.214.

[193] TORO MONTALVO, César, op. cit. (tomo II) págs.199-200.
[194] POLIA, Mario, *La sangre*... pág. 166
[195] POLIA, Mario, *Las lagunas*... págs.79-80.

preferiblemente la de un niño sin bautizar, en las lindes de una huerta para que el espíritu de la calavera proteja el sembrío[196].

En Europa parece existir la idea la cabeza humana como habitáculo del alma, de la parte espiritual e inmortal de la persona desde el Mesolítico, como atestigua el yacimiento arqueológico de Ofnet[197]; pero se puede certificar con seguridad a partir de la *cultura de los campos de urnas* (entre los siglos XII y VIII a. C.)[198]. Del posible culto a la cabeza humana de esta época beben los pueblos célticos, para quienes ya era «un preciado trofeo en la batalla, y más aún, un potente símbolo del conjunto de actitudes religiosas de los pueblos celtas. La cabeza representaba divinidad, era el supremo proveedor de hospitalidad, [...] poseía atributos de profecía, curación, expresión oral, movimiento independiente y vida incorruptible, [...] era considerada como esencia del ser, el lugar de residencia del espíritu, el símbolo del poder divino del rechazo del mal [...] y es el más distintivo y poderoso de sus cultos»[199]. En efecto, los pueblos celtas y aquellos no étnicamente *keltoi* pero influidos por su potente cultura practicaron la caza de cabezas en la creencia de que al poseer esta parte del cuerpo del enemigo dominaban también sus capacidades mágicas o guerreras. Además, la cabeza recibió un especial culto como residencia de lo divino y lo eterno que según esta concepción habita en el ser humano[200]. Los pueblos celtas y paraceltas de la Península Ibérica no fueron ajenos a estas prácticas y liturgias[201], dejando un sustrato que influirá en posteriores imágenes culturales. Así, parece claro que la idea de la cabeza humana dotada de expresión oral y

[196] Informaciones personales de José Gabriel Sandoval, Piura, y Lisandro Tello, Talandracas, obtenidas en octubre de 2012.
[197] EBERT, Max, *Reallexikon der Vogerschichte*, Berlín, Walter De Gruyter Inc, 1927, pág. 162.
[198] ALBERRO, Manuel, op. cit. págs. 274-275.
[199] ROSS, Ann, cit. en ALBERRO, Manuel, op. cit. pág. 281.
[200] ALBERRO, Manuel, op. cit. págs 253-274.
[201] Ibid.; págs. 276-279.

vida incorruptible determina el motivo tradicional español del *cuento de la calavera*, en el que un cráneo habla e interactúa con una persona viva[202].

El reverso de esta concepción, pero fuertemente relacionada con ella, es la imagen del cuerpo privado de cabeza que sigue entre los vivos. En este caso se muestra como un ser privado de su vertiente espiritual, y esta significación se expresa de dos maneras: una, el alma del fantasma decapitado es ya propiedad del infierno, como en el caso del hacendado Seminario o de otros espectros sin cabeza que transitan a pie, cuyas historias se encuentran por toda la región[203]. Dos, el espectro es entendido como pura energía privada de alma que persigue de manera obsesiva su último objeto de deseo en vida, como por ejemplo el jinete sin cabeza escocés identificado como Ewen Maclaine[204] o el ya citado *hessian* del relato de Irving. Nótese que en ambos casos los jinetes sin cabeza son los espectros de militares que murieron decapitados, al igual que el fantasma de Lobitos: incido en ello para establecer dos hipótesis de interpretación al respecto. Una, que la población anglosajona de Lobitos hubiera llevado una leyenda similar a las anteriores, muy extendidas en el mundo angloparlante, y con el tiempo se haya aclimatado al actual Lobitos y a su particular peripecia histórica. Dos, que por tratarse los personajes protagonistas de gentes de guerra, se entiende que su cuerpo posee un especial poder, idea que ya se encuentra en el pensamiento de Platón. Muerta la persona, despojada la carne de su alma, el cuerpo que fue entrenado para las mayores dificultades sigue buscando lo que deseaba trascendiendo la muerte: Ewen Maclaine, ser jefe de su clan; el jinete de Lobitos, ser admirado en su pueblo.

---

[202] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 88-89 y RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos al amor*... (tomo II) págs. 112-114. Este motivo no es extraño a otras literaturas populares de zonas influidas no por los celtas pero sí por la *cultura de los campos de urnas*: por ejemplo, en la tradición rusa, la calavera parlante que la bruja Yagá entrega a Vasilisa, véase AFANÁSIEV, Alexei Nicolaevich, *El pájaro de fuego y otros cuentos populares*, Madrid, Alianza, 2008, págs. 51-62.

[203] Información personal de Vidal Rivas Castillo, de Paita. Fantasmas parecidos se encuentran también en leyendas españolas.

[204] FOX, David, http://scotlandsa.co.za/category/myths-legends-by-david-fox/, consultado el 10-2-2013.

**La viuda**

Procedencia: toda la región[205]

La viuda tiene la imagen de una mujer alta, con un largo vestido negro que ciñe su hermosa figura. Lleva el cabello largo hasta casi los tobillos, y por eso algunos la llaman la *moñona*. Cuando la viuda es vista por mujeres o niños, se desmayan y no vuelven en sí hasta que les hacen un *rastreo* para averiguar qué les ha ocurrido y así les pueden curar el susto.

Sólo una vez supimos que la viuda se acercara a un hombre anciano, y ése fue el viejo Valladolid. Como estaba tan achacoso ya ni comía: sólo tomaba un vasito de *primera* en toda la jornada, y con eso se mantenía. Al viejo Valladolid le visitaba la viuda por las noches: cuando él estaba ya acostado la sentía meterse junto a él en la cama, y le decía:

– Oye, ¡échate para allá!– pidiéndole al viejo que le dejara sitio.

Pero los hombres jóvenes deben tener más cuidado. A veces se les aparece si están trabajando en el campo y duermen la siesta bajo un árbol de mango; a veces se presenta en los caminos y quien la ve sólo advierte que no es auténtica mujer cuando está casi a su lado: de su cuerpo emana un brillo tenue que no es de este mundo. Desde que la ve, el hombre joven comienza a soñar con ella, con una figura seductora de pelo largo, de vestido negro y ricas joyas que le promete felicidad y riqueza. Si se advierte en su momento, un *maestro* puede vencer a la viuda pero si se deja pasar el tiempo, ella se lleva la *sombra* del joven y lo enflaquece hasta matarlo.

[205] Testimonios principales: Aurora Valladolid Maza, residente en Chulucanas, nacida en Dios Nos Mire, aportó la imagen de la viuda y la historia del anciano que dormía con ella. La parte referida al comportamiento de la viuda con los hombres jóvenes está tomada de ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. págs. 83-85.

**Estudio**

La tradición de la viuda parece representar una imagen semejante a la del *muerto enamorado* en femenino. Cuando Aurora Valladolid, en su casa de Chulucanas, me contaba esta historia le pregunté sobre la naturaleza de la viuda: ¿era un diablo, un espíritu? Ella me respondió: "es persona, pero no persona humana: es un fantasma". Creo difícil encontrar un razonamiento que explique con más sencilla precisión y concisa belleza la categoría mítica de la viuda que éste de doña Aurora.

La imagen de la entidad, con el brillo sobrenatural que la envuelve, coincide con el resplandor fosfórico propio de los fuegos fatuos que ya se indicó en la introducción de este apartado; el atuendo negro que viste remite de manera inmediata a la ropa de luto que la viudedad imponía hasta hace pocos años en España. En cuanto a su comportamiento, vemos que la viuda es peligrosa hasta cierto punto con mujeres y niños, a quienes puede hacer enfermar de *susto*, síndrome cultural del que ya he hablado y que si se recurre a un *maestro* no implica mayor gravedad. Mención aparte ha de hacerse a su proceder con los hombres.

En primer lugar sorprende la relación que traba con el viejo Valladolid, a quien trata como si fuese su compañera. La relación se explica porque el anciano ha cumplido sin saberlo con ayunos que se imponía en la religión andina a aquellos que eran llamados a ser sacerdotes de divinidades locales: al ser llamado al sacerdocio por el numen (en sueños o a través de otro modo de elección sobrenatural) el elegido debía abstenerse de ciertos alimentos y de relaciones sexuales[206], condiciones que el hombre cumple, y así se produce su relación de *matrimonio con el numen*. Además, lo único que él toma, la llamada *primera*, es el licor obtenido de la primera destilación de *cañazo* o aguardiente de caña, bebida de gran contenido alcohólico y que se usa en ciertos ritos

[206] POLIA, Mario, *La cosmovisión* ... págs. 100-101 y SAN PEDRO, Fray Juan de, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte de Perú, 1560*, Málaga, Algazara-Camei, 1992, págs. 165-169.

tradicionales de curación. Es enormemente interesante que el proceso de ayuno ritual y *matrimonio con el numen* haya permanecido en la psique colectiva piurana a pesar de su complejidad y su lejanía en el tiempo.

El comportamiento de la viuda con los varones jóvenes, en cambio, revela un carácter prácticamente igual al del *muerto enamorado*, persona fallecida en la que sigue expresando una sexualidad por encima de la muerte. El hecho de que se la llame precisamente "viuda" y tenga apariencia enlutada remite al carácter devorador: cada vez que se hace con un hombre éste muere, por lo que ella enviuda y debe recomenzar el proceso de seducción. Las situaciones de riesgo y curación son las tradicionales: en Piura se considera que dormir bajo un árbol sin espinas, como el mango, es peligroso; en cambio las plantas con espinas protegen de espíritus agresivos a quien duerme a su amparo[207]. La actuación del *maestro* para salvar a quien esté en trance de secuestro por la viuda alude nuevamente al poder que en la mentalidad colectiva tiene el operador del sacro tradicional.

[207] ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. pág. 84.

**El balsero en pena**

Procedencia: provincia de Morropón[208]

La luna en cuarto menguante parecía que corría por entre las nubes que suavemente avanzaban, empujadas por el húmedo viento. El río deslizaba sus turbias aguas, mezcla de palizada y lodo en donde las plantaciones de limoneros, plátanos, cocos y mangos que habían sido arrancados por los derrumbes ocasionados por la fuerza del agua, se peloteaban en grotesco abrazo, mostrando sus raíces que parecían brazos dando su último adiós en moribunda despedida. Sobre las puertas rústicas de varas que arrastraba la corriente, cacareaban desesperados los gallos y gallinas. Algunos toros mugían apagadamente y daban resoplidos, perdiéndose después bajo los remolinos. La creciente los había sorprendido.

Al otro lado de la orilla, con candiles de kerosene corrían varios campesinos. Llamaban desesperadamente a sus familiares que fueron atrapados y arrancados con sus casuchitas que tenían en la chacra, de cuyos sembríos apenas quedaban unas plantas de yuca que en pocos días se pudriría por la demasiada humedad. Las lechuzas aprovechando el retiro momentáneo de la lluvia y el estampido de los truenos que se escuchaban distantes, daban graznidos en sus cuevas que tenían entre las peñas del cerro Vicús.

Parado bajo un pequeño algarrobo, un hombre de regular talla, observaba como si estuviera clavado en la tierra, lo que acontecía, a su lado un pequeño bote y un remo. El pantalón arremangado hasta las rodillas para entrar en faena como todo botero, pasador de campesinos de retorno a su morada. Su camisa sin mangas y el sombrero hundido hasta las orejas que le

[208] Tomado íntegramente de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Leyendas piuranas*, Piura, Casa Editora Piuranidad, 2005, págs. 50-51.

impedían verle el rostro, cuando la luz de los distantes relámpagos invadía el lugar.

El bote lleno de gente avanzaba contra la corriente, en absurdo reto al peligro. Murmuraban todos una rara melodía, como si se quejaran. Los campesinos que buscaban a sus familiares se alegraron, con la esperanza de que se hubieran salvado, y su emoción aumentaba hasta el llanto cuando al empezar a llamarlos, recibieron respuesta. Les contestaban como si se sintieran desesperados.

– Por aquí, por aquí, por aquí pueden bajar.

Y el miedo se apoderó de ellos hasta hacerlos tiritar los dientes, cuando sobre el bote varios puntos rojizos como brasas alumbraban. Eran los ojos de los que en su viaje sin retorno, destellaban brillo como los gatos y tigrillos en la noche. Se sintió un fuerte viento, los candiles se apagaron y el bote con su fatídica carga empezó a hundirse, hasta llegar a perderse, escuchándose un horrible crepitar como cuando un tizón de candela se hunde en el agua. Los campesinos quedaron anonadados.

Y en las noches de luna en cuarto menguante, en los meses de lluvia, cuando el río crecido inunda las chacras de los campesinos, el balsero en pena, parado a la orilla del río espera el turno para recoger las almas de los ahogados.

**Estudio**

El mayor interés de esta tradición es sin duda la figura protagonista, el balsero que conduce sobre su barca las almas de los muertos. A primera vista parece remitir a la figura de la mitología grecolatina de Caronte, el barquero que ayudaba a las almas a

atravesar la laguna Estigia y llegar al reino de los muertos. Esta influencia no es descartable; ya hemos visto hasta ahora interesantes concomitancias de la tradición piurana y la mitología universal, y aún veremos más.

No obstante, conviene recordar que en la costa peruana existía la creencia de que el alma de los muertos, guiada por un lobo marino, llegaba a ciertas islas reales o míticas. Esta idea seguía vigente en el litoral peruano en el siglo XVII[209]. La iconografía moche, de cuyo sistema religioso parece provenir tal creencia, muestra de manera recurrente escenas de navegación en un contexto mítico. Sin poder asegurar la procedencia de nuestra imagen del balsero, queden planteadas ambas hipótesis. En todo caso, la figura del balsero llevando las almas de los muertos, independientemente de cuestiones genéticas, tiene por sí sola una gran potencia estética.

Imagen moche de navegación; aparecen humanos y seres míticos.
HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía...* figs. 110 y 111.

[209] POLIA, Mario, *La cosmovisión*... pág.97.

**Procesión de ánimas**

Procedencia: provincias de costa[210]

Cuentan los viejos habitantes de este puerto que por cierta calle antigua de Paita vivía una señora chismosa, a quien le gustaba salir a la puerta para enterarse de todo lo que, hacían los parroquianos vecinos a media noche. Existía la creencia que poniéndose legaña de perro en los ojos se veían muchas cosas extrañas.

Cuentan que todas las noches esta mujer se quedaba sentada en la vereda de su casa hasta altas horas de la madrugada *chismoseando* lo que hacían los vecinos y todo mundo que pasaba por allí, para al día siguiente comentarle a sus comadres "las últimas" de lo sucedido en el transcurso de la fría y sórdida noche.

La vieja chismosa *rajaba* de la vida de Fulano y Zutano; de que Fulano le *sacaba la vuelta*[211] a su mujer, de quién trepaba la pared y se metía por el corral de la vecina y de los amoríos de los compadres *condenaos*. La vieja era tan chismosa y mala que contaba cosas inverosímiles, despotricaba de sus enemigos creando cizaña, acarreando problemas familiares, hasta hablaba de cosas que no veía.

Cuenta la leyenda que cierta noche la vieja chismosa vio venir a lo lejos gran multitud de gente que venía iluminando la calle. Al acercarse más este gentío, se dio cuenta que era una *procesión de ánimas,* procesión que se

[210] Tomado íntegramente de RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas paiteñas*, Paita, VRC, 2003, pag.14. Vidal Rivas Castillo (n. 1950) es posiblemente el más destacado tradicionalista de la ciudad de Paita, capital de la provincia homónima. Ha publicado hasta el momento diez folletos de tema etnográfico en los que recoge desde costumbres e historia local a mitos y leyendas. No obstante, estos trabajos se presentan en ediciones muy humildes, escritas a mano y fotocopiadas por el autor debido a que, por su pensamiento político, se le ha cerrado el acceso a editoriales privadas o ayudas públicas. Su labor de compilación, pese a ello, se ha mantenido constante y representa un valioso material para el estudio de la historia, el folclore y la literatura popular de Paita.

[211] Engañaba.

celebraba como de costumbre de madrugada todos los años por aquella época en noviembre por el día de los muertos. Cada persona que acompañaba la procesión traía una vela encendida. Al pasar la procesión frente a su casa, la mujer ante la amarillenta luz de los cirios, pudo ver los rostros cadavéricos de las extrañas figuras andantes cubiertas de túnicas blancas. Uno de ellos se le acerca a la mujer y te entrega una vela, y le dice que la ponga debajo de su cama. Pasada la procesión, la mujer hizo lo indicado y al día siguiente al sacar la vela de bajo de la cama lo que encontró fue un hueso de muerto.

Con este hecho misterioso y muy asustada la mujer *chismosa* vivió adelgazada, la llevaron al médico pero no le hallaron su mal, pero una señora curiosa conoció el caso y llevó el hueso a enterrarlo al cementerio; la chismosa fue mejorando de salud, el cura díjole que hiciera penitencia y para que se salvase debería tener una vela de bautizado y luego pellizcarlo hasta que llore.

Desde aquella noche tenebrosa la mujer chismosa nunca más volvió a salir a husmear la vida de los vecinos. Dicen que esto sucedió en la calle Libertad, en el barrio de La Punta.

**Estudio**

La presente tradición narra un tema bien conocido en España y aclimatado a Perú, la imagen mítica de la procesión de fantasmas llamada *Güestia* en Asturias, *Santa Compaña* en Galicia y *Estantigua* en otras regiones españolas.

Los únicos elementos autóctonos que se encuentran aquí es el uso que hace la mujer protagonista de legañas de perro para ver "cosas extrañas". En efecto, aquellas personas con curiosidad por lo sobrenatural pero ajenas a las prácticas chamánicas

tradicionales ( y también algunos *maleros*, chamanes negativos), en ocasiones recurren a untar sus ojos con legaña de perro debido a la creencia de que estos animales son capaces de ver los espíritus de los muertos y otros seres invisibles para los humanos. Esta idea procede del carácter infernal y psicopompo atribuido en la mitología universal al perro, del que hablaré más adelante. El segundo elemento autóctono es la costumbre de hacer procesiones nocturnas en la víspera del 1 de noviembre: si bien la fecha coincide con las celebraciones católicas de Fieles Difuntos (31 de octubre) y Todos los Santos (1 de noviembre), para la religión inca noviembre es el mes de los muertos. De hecho, se inauguraba con la fiesta de *Aya Marcay quilla*, en la que las momias de los ancestros de cada *ayllu* eran sacadas de sus sepulcros en procesión y recibían ofrendas de ropa, comida y bebida[212].

Fiesta inca de *Aya Marcay quilla*. POMA DE AYALA, Felipe Guamán, op. cit. pág. 178.

El cuerpo general de este texto, no obstante, es una traslación de la imagen mítica de la *Güestia*. El mito español, con diferentes variantes, se refiere en todo caso a una procesión de almas camino del reino de los muertos. Aunque actualmente se ha cristianizado, su origen está en las arcaicas creencias paganas y se pueden encontrar correlatos en otras zonas de Europa, en especial aquellas que recibieron influjo de la cultura céltica[213].

[212] GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, op. cit. págs. 179-181.
[213] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 100-144.

La *Güestia*, en tanto que procesión de muertos, busca nuevos muertos que llevarse consigo. Éste es el peligro de ver la comitiva: la persona que la presencia muere a los pocos días o es llevada directamente por los fantasmas. La manera tradicional de protegerse era trazar en el suelo una *pentalpha* (también llamada pentagrama), símbolo apotropaico pagano, y meterse dentro. En época cristiana este procedimiento fue perdiendo vigencia y en su lugar se emplearon escapularios, agua bendita y otros elementos protectores asociados a la nueva religión[214].

Pentalpha o pentagrama

La presente tradición responde ya al tema cristianizado y, de hecho, en Asturias se encuentra una leyenda prácticamente igual: una anciana escucha el paso de alguien en la calle; sale de su casa pensando que es el Viático (la comunión y unción que se da a los moribundos) y en su lugar se encuentra con una procesión; uno de sus integrantes le entrega lo que parece ser un cirio y es, en realidad, un hueso. Aconsejada por un sacerdote, se protege con un escapulario y así evita que a la noche siguiente la Güestia se la lleve consigo[215]. En la tradición presente se añade la recomendación de hacer llorar a un bebé, en tanto que para el catolicismo los niños pequeños, una vez que han recibido el bautismo y por lo tanto están libres del pecado original, representan la pureza espiritual.

Ambos textos, el asturiano y el paiteño, insisten sobre temas constantes en este capítulo: la noche como tiempo de los muertos, el peligro que el contacto con ellos implica para los vivos.

[214] Ibid, págs. 127-128.
[215] Ibid.; pág. 113.

**La joven de la casaca**

Procedencia: toda la región[216]

Un muchacho de Chulucanas acudió a una fiesta en la ciudad. Entre las luces festivas, entre reflejos de noche, cerveza y cumbia descubrió a una joven muy hermosa, apartada de la pista de baile. Él se acercó y comenzó a hablarle; ella respondía con pocas palabras y algunas sonrisas, dejándose seducir. Toda la noche pasaron juntos.

Al terminar la fiesta, ella pidió al muchacho que la acompañase a su casa. La joven se quejaba de que hacía tanto, tanto frío; él le prestó su casaca[217]. Juntos enrumbaron hacia la calle Junín.

Cuando se veían ya los muros del cementerio en que desemboca la calle, la joven se detuvo. Él se giró y una calavera le devolvió la mirada. Se quedó helado, quieto como estatua mientras el esqueleto desaparecía en una casa.

Al día siguiente el muchacho no sabía cómo explicarse lo que había ocurrido. Tal vez la noche, tal vez el alcohol, tal vez una broma. Fuera como fuese, quería recuperar su casaca y se encaminó al lugar en que había desaparecido la chica. Llamó a la puerta de la casa; una mujer le abrió. Él explica que la noche anterior ha acompañado hasta esa casa a una joven; la describe mientras los ojos de la mujer se llenan de lágrimas.

– Esa joven de la que habla es mi hija. Y murió hace varios años. – dice la mujer mientras cierra la puerta.

El muchacho, impresionado y como en un sueño camina la calle Junín hasta entrar en el cementerio. Ve el nombre de la joven en una lápida. Sobre ella se encuentra su casaca.

[216] Información personal de José Lalupú, de Chulucanas, obtenida en mayo de 2008.
[217] *Casaca* significa en el español de Perú *chaqueta*, prenda más liviana que un abrigo.

**Estudio**

El texto presente es una de las muchas versiones que se cuentan en todo el mundo acerca del encuentro entre un joven y el fantasma de una mujer del cual queda como prueba una prenda en la tumba de ella. Sólo en la región de Piura he encontrado la misma historia, con mínimas variaciones, en las ciudades de Talara y Paita, además de la de Chulucanas: he elegido esta última para figurar en el estudio debido a que fue el relato oral más completo que pude recoger sobre el tema.

Como decía, el argumento de esta historia es tal vez uno de los relatos tradicionales más extendidos por todo el planeta[218]. La primera vez que fue recogido por escrito se debe al folclorista chino Gan Bao, que vivió durante el siglo IV y ofreció dos versiones: en una, un viudo pasa la noche con el fantasma de su esposa; al abandonar la habitación que compartieron, su túnica se rasga. Cuando él muere y van a enterrarle junto a su mujer se encuentra el jirón de tela sobre la sepultura de ella. En la otra, un joven pasa la noche con el fantasma de una mujer muerta hacía veintitrés años; al separarse el espectro regala al hombre una sortija. La joya es reconocida por una familiar de la fallecida, quien acusa al joven de haber saqueado la tumba. Él cuenta su historia y, al abrir la cripta para comprobar su veracidad, se halla el sepulcro intacto confirmando la versión del hombre, que es liberado y admirado por haber conseguido trascender en vida las fronteras de la muerte[219].

La primera versión escrita en español sobre este tema se refiere a la primera mitad del siglo XVI. Sancho de Córdova (también transcrito Córdoba), quien fuera

[218] PEDROSA, José Manuel, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Madrid, Páginas de Espuma, 2004, págs. 34-79. En esta obra se recogen versiones de Puerto Rico, China o Madagascar.
[219] GAN BAO, *Cuentos extraordinarios de la China medieval*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000, págs. 30 y 130-131. Visto en PEDROSA, José Manuel, op. cit. pág.34.

secretario de Carlos I[220], conoce e intenta seducir en una fiesta Toledo a una joven, que se identifica como hija de los condes de Orsino, a la que presta su capa. Cuando a la mañana siguiente intenta recuperar la prenda le informan de que ella está muerta; más tarde un criado le devuelve la capa, hallada sobre la sepultura de la mujer[221]. Esta es la versión más parecida a la tradición piurana, y posiblemente la que dio origen a este relato.

> Pero la identificación de las fuentes de esta tradición no agota la interpretación de la misma; de hecho, si este argumento se ha expandido por todo el mundo se debe sin duda a que contiene una significación profunda para toda la humanidad. Por una parte, y debido a su popularidad entre la población adolescente, Rodolfo Florio propone que:
>
> > la historia que analizamos muestra también las consecuencias que trae aparejado separarse del grupo, ya que este constantemente pone a prueba la capacidad de cada uno de sus miembros de permanecer leales a sus pares en medio de los conflictos que la ubicación psicológica y social le suscita. El encuentro con el otro y el alejamiento de su grupo somete al joven a una extraordinaria tensión al plantear la posibilidad de enfrentarse con lo extraño, con lo ajeno a su cotidianidad social. De manera que si por una par-te esta leyenda actúa como válvula de escape al avalar el apoyo y la seguridad que encuentra entre sus pares, por otra, acentúa la angustia que generaría en la realidad un encuentro de esa índole. Esto ratifica lo que sostiene Patrick Mullen222, para quien la leyenda al mismo tiempo que alivia las tensiones las retroalimenta[223].

Otras teorías señalan que la permanencia a través del tiempo de esta tradición se debe al placer estético que suscita, «placer [que] proviene de la confrontación con la muerte, pero con la muerte de otro, especialmente de ese Otro radical que es la Mujer en nuestra cultura», si bien esta propuesta no explica el por qué de la aparición del mismo argumento en diversas culturas. Propongo, por mi parte, una interpretación basada en la

---

[220] MIGNET, François Auguste, *Charles Quint: son abdication, son séjour et sa mort au Monastère de Yuste*, París, Plon Fréres, 1854, págs.169-186.
[221] CARRASCO, Rafael, «La dama de los ojos sin brillo», en MATEO Y ÁLVAREZ DE TOLEDO, Javier, y RODRÍGUEZ BAUSÁ, Luis, *La vuelta a Toledo en 80 leyendas*, Toledo, DB Comunicación, 2008, págs. 153-156.
[222] MULLEN, Patrick, «Modern Legend and Rumor Theory», *Journal of the Folklore Institute*. vol. IX, 1972, págs. 95-109.
[223] FLORIO, Rodolfo, «El encuentro con la joven muerta: un estudio de leyenda urbana entre adolescentes», *Revista de Investigaciones Folklóricas*, nº 4, 1989, págs.20-25.

teoría de los arquetipos de Jung: todo Eros tiene su Tánatos; toda pulsión erótica conlleva una pulsión de muerte. La permanencia y la universalidad de esta tradición pueden deberse, así, a que representa esta doble categoría, Eros y Tánatos, compartida por el inconsciente de toda la especie humana.

**El maletín del diablo**

Procedencia: provincias de costa[224]

Cuentan los antiguos moradores de La Huaca que en este distrito doña Mariana Sosa vivía en una casona antigua donde ocurrían cosas raras y maléficas, como la muerte de su propietario de quien se supo tenía pacto con el diablo.

La casa habla pasado por varios inquilinos; dicen que allí *penaban*, pero a pesar de las cosas tenebrosas y extrañas que comentaban de la vieja casa, doña Mariana con su hijo Federico vivían tranquilos y contentos; la señora era de carácter fuerte, se sentía a gusto y las habladurías de las gentes la tenían sin cuidado.

Pero cierto día, a media noche cuando doña Mariana se disponía a dormir, escuchó como si alguien se meciera; se levantó y al abrir la puerta del cuarto oscuro, vio a un extraño hombre de espaldas, sentado en la mecedora, balanceándose rítmicamente; a sus pies tenía un negro maletín. La mujer comenzó a acezar[225], sudaba frío y se echaba bendiciones ante la espantosa y macabra aparición. Rato después aquella alma en pena desapareció, quedándose aún meciéndose sola la pesada mecedora de madera.

Al día siguiente, la asustada mujer llevó la mecedora al corral de la casa junto a otros vejestorios.

Los días fueron pasando, pero cierta noche otra vez la misma escena se repitió; en medio del silencio y la oscuridad halló en el corral nuevamente al extraño hombre que se hamaqueaba en la vieja mecedora.

– ¡Esto no puede ser!– dijo asustada Mariana.

[224] Tomado íntegramente de RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas...* págs. 11-12
[225] Jadear.

Y, dominando el miedo, se le acercó lentamente, y pudo verlo mejor; aquel ser extraño tenía blanca la piel, vestía saco negro; y cuando intentó tocarlo, la tenebrosa figura desapareció, quedando la mecedora balanceándose nuevamente.

Estas escenas fantasmales del alma en pena se repitieron varias veces. Con el tiempo Federico, su hijo, creció y se fue de la casa por cuestiones de estudio, dejando a su madre sola. Quedarse sola no le importó a Mariana a pesar de aquellas visitas macabras.

Cierta noche, cuando Mariana hacía limpieza se topó con una loseta levantada en el piso del comedor. Al nivelarla, de pronto se dio con la sorpresa de que sobresalía algo. Era el negro maletín de aquel sujeto macabro que había visto repetidas noches la mujer. Santiguóse varias veces, bañada en sudor y temblando de miedo, cogió el maletín y lo abrió. Al abrirlo salió un olor pestilente y vio unos papeles amarillentos del dueño de la casa, firmados con sangre.

Doña Mariana entró a su cuarto, echó agua bendita a los papeles, luego fue a la cocina y prendió fuego al extraño maletín con papeles y todo. De pronto aullaron los perros, las puertas y ventanas golpearon fuertemente, sonaron pasos y quejidos espeluznantes, las lechuzas con sus horribles chillidos salieron volando y la casa se invadió de tenebrosos ruidos y olores malditos.

Con esto, acabaron las visitas y penurias para doña Mariana. Vivió tranquila y feliz con sus nietos durante mucho tiempo, en aquella tenebrosa y vieja casona, donde *penaba* el extraño espíritu con su negro maletín.

**Estudio**

En la tradición de *la casa del fandango*, tratada en el anterior capítulo, aparecía ya el tema del pacto demoníaco que impregnaba una casa entera; el relato se situaba también en el pueblo paiteño de La Huaca. Parece ser, a la luz de lo estudiado hasta aquí y de temas que se verán en capítulos siguientes, que el satanismo español arraigó con fuerza en la provincia de Paita, posiblemente por ser la primera en donde se asentó con firmeza la colonización, aunque pudieran concurrir otros motivos, como la importancia de su capital en la navegación y el comercio de toda la costa pacífica durante la época virreinal, con la consiguiente afluencia de gentes de todo tipo y ocupación.

El texto presente trata sobre la aparición en una casa del fantasma de su antiguo dueño, quien había firmado un pacto con el diablo. La presentación del espectro repite patrones conocidos: en la noche, ligado a un objeto que le perteneció en vida (la vieja mecedora). Pero no por conocidos pierden su fuerza: la imagen de la mecedora moviéndose sola cuando el fantasma desaparece sigue resultando plástica y potente. La mecedora parece un mueble a propósito para la aparición de fantasmas: con su estructura de balancín, una corriente de aire puede hacerla moverse sola. Está asociada al descanso de ancianos, que mecen en ella sus ocios, y que al morir dejan entre sus allegados la imagen de la persona querida hamaqueándose en su mecedora.

El motivo de aparición del fantasma es un pacto con el diablo, revelado no sólo por los rumores del pueblo sino por el hallazgo que Mariana hace de un maletín – el que llevaba el espectro – rodeado de un olor pestilente (posiblemente de azufre, olor relacionado con lo infernal) y que contiene papeles firmados con sangre. Este elemento, la firma con la propia sangre, es una constante en la imagen tradicional del pacto satánico[226].

[226] CARO BAROJA, Julio y FLORES ARROYUELO, Francisco José, *El diablo en España*, Madrid, Alinaza, 1985, pág.69.

La resolución del conflicto es puramente católica, al igual que todo el proceso: el fantasma se presenta para pedir una actuación salvadora a los vivos, pero no puede interactuar con ellos; no se explicita el motivo del pacto pero se intuye que fue económico, por la chaqueta del espectro (en la vieja Paita sólo los adinerados llevaban *saco* (americana) negro) y por la imagen del maletín y su contenido. Resolución católica, digo: los papeles que daban fe del pacto son rociados con agua bendita, lo que hace cesar el poder del diablo sobre ellos, y a continuación son quemados: al desaparecer el documento se entiende que el pacto ha cesado y el alma del antiguo dueño de la casa queda libre del infierno.

**El fantasma de la refinería**

Procedencia: provincias de costa[227]

En las salas y corredores de la refinería de Petroperú en Talara aparece un fantasma de aspecto aterrador. En las noches se puede ver un brillo fosfórico que camina por las instalaciones. Al advertirlo, los vigilantes nocturnos se alejan. Lo temen porque todos han escuchado el relato de los pocos que, por valor o imprudencia, lo han visto.

Cuando comenzaron las apariciones, los *guachimanes*[228] pensaron que pudiera tratarse de un ladrón o un bromista. Una noche se reunieron para detenerlo. Al ver la luz caminar por la refinería se emboscaron para darle caza. En un cruce de pasillos vieron a un hombre alto, con la carne verdosa y carcomida. De todo su cuerpo emanaba una luz fosfórica.

Unos huyeron presas del pánico; otros se desmayaron y fueron recogidos más tarde, aún inconscientes y con espumarajos en la boca. Cuando contaron su historia, los empleados que llevaban más tiempo en la refinería reconocieron la apariencia del fantasma. Antes de la nacionalización, cuando la factoría era de una empresa estadounidense, un ingeniero *gringo* cayó a uno de los tanques de productos químicos. Cuando recuperaron el cadáver su carne, roída por los ácidos, tenía un tono verde y emitía un brillo extraño. Es su fantasma el que aparece en la refinería de Talara.

[227] Basado en la información personal de Víctor Reto, habitante de Talara y antiguo trabajador de la refinería donde suceden los hechos narrados.
[228] Peruanismo: vigilantes.

**Estudio**

He elegido esta tradición para cerrar el presente capítulo porque representa la vigencia y continua actualización de los relatos de fantasmas en Piura. Para empezar se sitúa el comienzo de las apariciones en la época previa a la nacionalización de los hidrocarburos decretada en 1968, es decir, el momento más reciente de origen de una tradición sobre fantasmas que he encontrado en Piura. Para seguir muestra una total ausencia de características autóctonas y, por el contrario, rasgos reconocibles en otros lugares del mundo, muestra de la integración de ciertas zonas de la región en la cultura globalizada que sustituye en muchos casos la tradición propia.

Cuando charlaba con mis informantes José Lalupú y Eduardo Gonzáles me advirtieron sobre el parecido de esta historia con la figura del Guasón. Este personaje, llamado *Joker* en Europa y Estados Unidos, es uno de los villanos que combaten al superhéroe de cómic Batman. Aunque en las distintas aventuras del personaje iniciadas en 1940[229] se proponen distintos orígenes, el más popular es el publicado en 1951: un hombre cae en un tanque de ácido en una planta química y emerge convertido en *Joker*, con la piel de un color intensamente blanco, el pelo verde y una sonrisa permanente en la cara[230].

La presencia norteamericana en Talara se extiende desde 1917, cuando se establece en la ciudad la refinería de mano de la International Petroleum Company[231] hasta la nacionalización petrolera de 1968, y la empresa llevó a la ciudad grandes contingentes de trabajadores de su país, para quienes construyó viviendas y centros de servicios y ocio. La cultura norteamericana, de hecho, tuvo una gran influencia en la Talara del siglo XX; como es sabido, el cómic es una de sus manifestaciones más populares y sin duda llegó a la ciudad por medio de los trabajadores estadounidenses de

[229] FINGER, Bill, *Batman* nº 1, Nueva York, DC Comics, 1940.
[230] FINGER, Bill, *Detective Comics* nº 168, Nueva York, DC Comics, 1951.
[231] CHAPILLIQUÉN CHAPILLIQUÉN, Baudilio, *Compendio histórico...* págs. 55-56.

la refinería. Ante las similitudes de una y otra historia y la presencia en fechas significativas de numerosa población estadounidense, considero que es más que posible la influencia de la figura del *Joker* sobre la tradición talareña.

Es de señalar también que a finales de la década de 1980 la publicación de un nuevo cómic sobre *Joker*[232] y el posterior filme sobre Batman[233], al insistir ambos en un origen del personaje similar al de nuestro fantasma, han revitalizado esta tradición entre las generaciones jóvenes de Talara, un fenómeno de reactualización de las leyendas a través de distintos soportes audiovisuales que resulta, sin duda, de interés para entender las diversas maneras en que se actualiza, se difunde y pervive la literatura popular.

[232] MOORE, Alan, *Batman: The Killing Joke*, Nueva York, DC Comics, 1988.
[233] Me refiero a la versión dirigida por Tim Burton en 1989.

### 1.3. Huacas

Entiendo por huaca aquella entidad sobrenatural con el aspecto físico de una mujer, cuya presencia se relaciona con lugares sagrados o enterramientos prehispánicos, que persigue a hombres jóvenes a los que puede hacer enloquecer y adelgazar hasta producirles la muerte y que posee la capacidad de la transfiguración. La huaca se presenta como defensora de sitios arqueológicos prehispánicos y a la vez como seductora de hombres jóvenes gracias a una apariencia de mujer hermosa, que puede cambiar a voluntad por la de un esqueleto o un ser terrorífico.

Es importante no confundir estos seres con el complejo concepto del sacro andino *wak'a* (que en español se pronuncia y transcribe *huaca*); para evitar mixtificaciones, cuando en el presente estudio se hable de tal concepto se utilizará la voz quechua y cuando se trate de la entidad femenina piurana se usará la adaptación al castellano.

> El concepto *wak'a* es uno de los más complicados de explicar interculturalmente y, a la vez, muy fácil de identificar sobre el terreno. Dado que no es el propósito de este trabajo definir las categorías psicológicas de la religión andina, no me detendré a comentar al detalle este concepto, pero sí haré una somera descripción, en tanto que tiene influencia sobre la actual cosmovisión mestiza piurana. Me quedo por su precisión y brevedad con la siguiente definición: *wak'a* es «el receptáculo de lo sagrado»[234]. Esto comprende en el pensamiento indígena todo aquel ser material cargado de gran energía espiritual; en palabras del Inca Garcilaso:
>
> > quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman *wak'a*[235] a las cosas que habían ofrecido al sol, como figuras de hombres, aves y animales hechas de oro o de plata, o de palo, y cualesquiera otras ofrendas las cuales tenían por sagradas, porque las había recibido el sol en ofrenda y eran suyas; y porque lo eran las tenían en gran veneración. También llaman *wak'a* a cualquiera templo grande o chico, y a los sepulcros que tenían en los campos y a

[234] POLIA, Mario, *La cosmovisión*... pág.107. Para una definición más amplia, págs. 107 y siguientes.
[235] El Inca Garcilaso escribe *huaca*; entiéndase que he variado la transcripción para evitar confusiones.

los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente; los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o en excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa o cualquiera otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen la misma ventaja á los de su especie le dan el mismo nombre. Por el contrario llaman *wak'a* a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro; y así daban este nombre a las culebras grandes de los Antis, que son de a veinte y cinco y de a treinta pies de largo. También llaman *wak'a* a las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y á los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento: a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo, y le ponían guirnaldas de flores, con grandes bailes y cantares por su mucha fecundidad. [...] El mismo nombre dan a las ovejas que paren dos de un vientre, digo al ganado de aquella tierra, que por ser grande su ordinario parir no es más de uno como vacas o yeguas, y en sus sacrificios ofrecían mas aína de los corderos mellizos, si los había, que de los otros, porque los tenían por mayor deidad; por lo cual les llaman *wak'a*; por el semejante llaman *wak'a* al huevo de dos yemas, y el mismo nombre dan a los niños que nacen de pies o doblados, o con seis dedos en pies o manos, o nace corcobado o con cualquiera defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios, que de estos había muchos, o visojo que llaman señalado de naturaleza. Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes, y a las piedrecitas y guijarros que hallan en los ríos o arroyos con extrañas labores o de diversos colores que se diferencian de las ordinarias.

Llamaron *wak'a* a la gran cordillera de la sierra nevada que corre por todo el Perú á la larga hasta el estrecho de Magallanes, por su largura y eminencia: que cierto es admirabilísima a quien la mira con atención. Dan el mismo nombre a los cerros muy altos que se aventajan de los otros cerros, como las torres altas de las casas comunes, y a las cuestas grandes que se hallan por los caminos, que las hay de tres, cuatro, cinco y seis leguas de alto, casi tan derechas como una pared. A las cuales los españoles corrompiendo el nombre dicen apachitas, y que los Indios las adoraban y les ofrecían ofrendas. De las cuestas diremos luego, y qué manera de adoración era la que hacían y á quién. A todas estas cosas y otras semejantes llamaron *wak'a*[236].

Lo extraordinario, como vemos, era entendido en los Andes como expresión de lo numinoso, y de ahí esta idea de *wak'a* como el continente del sacro cotidiano. Durante el alzamiento del *Taki Onkoy*, no obstante, los indígenas entendieron que ciertas *wak'as* abandonaron sus receptáculos

[236] INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, págs. 67-69.

físicos pasando a ser entidades sólo espirituales[237]; téngase en cuenta que tal idea responde no un hecho continuado sino a un momento excepcional.

En la Piura de hoy se llama con el nombre de *wak'a*, sobre todo en la zona de la sierra, a los antiguos templos prehispánicos y a las piedras sagradas que las comunidades campesinas entienden como hábitat de un espíritu. Tiene a su vez palabras derivadas: una, *huaco*, denomina la cerámica funeraria extraída de los enterramientos saqueados, especialmente si se trata de los conocidos *huacos-retrato*, que representan efigies humanas y a los que en ciertos casos se les atribuye alma propia. La otra, *huaquear*, define el acto de expoliar los sepulcros prehispánicos. Se entiende, así, que el antiguo y amplio concepto ha quedado en el actual mundo mestizo circunscrito a la idea de los lugares y objetos materiales de la sacralidad pre-cristiana. Con lo dicho hasta aquí, se explica por qué la huaca tiene este nombre y por qué aparece relacionada con templos y sepulcros indígenas.

En cuanto a su carácter de seductora de hombres jóvenes, este se relaciona con otros conceptos importantes de la psique prehispánica. El primero, que ya se ha señalado al estudiar la figura mítica del tutapure, es la idea de que si un numen ha sido olvidado y no recibe atenciones en forma de ofrendas por parte de la comunidad humana puede proveerse por sí mismo de víctimas. Si se acepta la idea de que la huaca es el espíritu asociado a lugares del sacro prehispánico, encaja entonces su actividad sacrificial.

Otro paradigma que concurre en la imagen de la huaca es la complementariedad y sexualidad que rige el universo. Dado que para el pensamiento andino el cosmos se organiza dualmente y los pares de esa dualidad se complementan, es necesaria su unión

[237] MOLINA, Cristóbal de, *Relación de fábulas*... págs. 94-100.

para el desarrollo de la fecundidad y la vida terrena. También lo divino es sexuado y sexual, y existe de forma inequívoca una feminidad sagrada: así, por ejemplo, en las celebraciones de la diosa andina Chaupiñamca, protectora de la fertilidad de la tierra y responsable de las cosechas en Huarochirí, los celebrantes hombres danzaban ante ella permitiendo ver sus genitales: «Chaupiñamca se alegraba especialmente, porque para bailarlo se quitaban los vestidos y se cubrían sólo con parte de los trajes [...] Cantando y bailando decían: "Chaupiñamca se regocija mucho viendo la parte vergonzosa de cada uno de nosotros". Y cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo»[238].

Junto con esta concepción andina, existe también una influencia moche de gran importancia, y que relaciona n su iconografía de forma inseparable las relaciones sexuales y las escenas de sacrificios humanos. Por una parte, el paralelismo entre el sexo y la muerte es una constante universal y que en la psicología tanto individual como colectiva aparecen unidas: es el famoso concepto de la dualidad Eros/Tánatos, apuntada (aunque no con esta denominación) por Sabina Spielrein y desarrollada por Sigmund Freud en su obra *Más allá del principio del placer*[239].

Concretando en el caso moche, el estudio de su iconografía y los restos arqueológicos encontrados indican que en esta sociedad el sexo estaba simbólicamente asociado a la muerte, al sacrificio y al renacimiento cíclico de la tierra. Los rituales donde se producían los sacrificios humanos parecen haber sido una práctica muy compleja, en la que los guerreros derrotados (en luchas bélicas o litúrgicas) experimentaban relaciones sexuales antes de morir.

[238] ARGUEDAS, José María, *Dioses y hombres de Huarochirí*, México, Siglo XXI, 1975, pág. 64, visto en REYES, Luis Alberto, op. cit. pág. 207

[239] FREUD, Sigmund, *Más allá del principio del placer*, (Obras completas, vol. 18) Buenos Aires, Amorrortu,1984.

Al respecto, es ilustrativo el hallazgo de la vasija moche que se expone a continuación: En ella se aprecia lo que parecer ser una escena de sexo ritual entre una mujer, (posiblemente oficiante de parte de la liturgia) y la futura víctima del sacrificio, identificada por el hecho de que porta el tocado de los guerreros pero no las orejeras tubulares, que eran retiradas antes de la inmolación. Obsérvese que la mujer aparece desgarrando la cara de la víctima, que ya ha perdido un ojo.

Escena moche de sexo ritual (vista general y detalle). Pertenece a BOURGET, Steve, op. cit., pág.74

Atendiendo a esta concepción se entiende asimismo el carácter de la huaca, sexual y seductora y también causa de la muerte de los hombres a quienes conquista.

**La huaca seductora**

Procedencia: Morropón[240]

– No te preocupes *pá*, a los muertos no hay que tenerles miedo, más miedo hay que tenerle a los vivos. – Pancho hablaba así, desafiante, con la valentía que da la juventud. Recién había salido del ejército; allí había sorteado mil peligros, había pulido el arrojo y la valentía. Por eso fue que cuando su anciano padre le encargó que fuera a regar la chacra[241], los consejos del viejo le entraron por un oído y le salieron por el otro.

–Hijo, la noche está oscura, ten cuidado. Por el lado de loma no te acerques mucho, en noches como esta por ese lado las cosas se ponen bien pesadas, los espíritus malignos rondan por allí.

Era alto, fuerte, interesante, pero sobre todo tenía la arrogancia que da la juventud. Fue por eso que sin escuchar las recomendaciones del viejo, se puso la palana[242] en el hombro y el machete en la cintura y marchó desafiante al encuentro del destino.

Estaba regando, muy afanoso en su tarea, cuando de pronto una corriente de aire invadió el ambiente. Se estremeció un poco; otra corriente de aire más fuerte le hizo caer el sombrero y le apagó el mechón[243]. Presuroso buscaba entre los bolsillos los fósforos, cuando de pronto desde la oscuridad nació una voz encantadora.

– Toma, aquí tienes fósforos. Prende tu mechón.

[240] Versión adaptada del texto «La Huacca shina», en ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. págs. 89-92. Únicamente se ha recortado un párrafo explicativo al principio, se ha cambiado la expresión "huacca shina" (que significa "huaca mujer") por "huaca" y se ha retocado la puntuación. La parte del relato en la que la huaca se transforma en esqueleto en la acequia me fue también trasmitida oralmente por Fernando Barranzuela, de Yapateras.

[241] Huerta

[242] Pala campesina de mango corto y hoja ancha que puede emplearse sólo con las manos o con la ayuda de los pies.

[243] Mecha trenzada; en ocasiones se utiliza por sinécdoque como sinónimo de antorcha o de farol de queroseno.

Desde la oscuridad surgió una resplandeciente y bella mujer: pelo hasta la cintura, con un vestido largo de color blanco, collares de oro, aretes[244] grandes y pulseras de oro. Entre sorprendido y admirado Pancho alargó la mano para tomar los cerillos y en el momento en que los recibía la mano blanca y bonita que alcanzaba los fósforos se convirtió en una mano peluda y con las uñas largas. Se le apretaron las quijadas; un sudor helado discurría por su cuerpo. Sólo atinó a persignarse y la bella mujer desapareció.

Recuperado del susto, terminó su faena y de regreso por el callejón, obligado tenía que pasar por una acequia con agua. De pronto, nuevamente apareció una mujer hermosa que le solicitó ayuda.

—Por favor, joven, ayúdame a pasar la acequia.

Sin pensarlo dos veces la tomó en sus brazos. A medida que avanzaba la mujer se iba poniendo fría como la muerte, pesaba más y más, sus brazos se iban llenando de pelos y su rostro bello se convirtió en calavera. Asustado, dejo caer el bulto en la acequia: este se convirtió en pescado y desapareció entre el agua.

Desde ese día ya nada fue igual. Cuentan que las noches de luna nueva una bella mujer entraba a la casa de Pancho; unos dicen que para cuidarle el sueño, y otros que se convirtieron en amantes. La huaca se había enamorado del Pancho.

Pasaba el tiempo y Pancho vivía en las nubes, cada día enflaquecía más y más. Un buen día que amaneció animado le dijo a su padre que tenía unos sueños bonitos; que soñaba que se casaba con una mujer muy hermosa vestida de blanco que lucía resplandeciente de joyas, y que también esta misma mujer

[244] Pendientes, sobre todo aquellos con forma de aro.

le decía que al oscurecer tenía que ir a la loma de la chacra; que allí, donde encontrase un zorro muerto se pusiera a escarbar porque hallaría un baúl con joyas de oro y de plata y muchas riquezas más.

El viejo Simón, el padre de Pancho, se dio cuenta que la mujer hermosa de la que hablaba su hijo era la huaca que quería llevárselo. Fue donde el curandero y él le confirmó lo que estaba sospechando: la huaca se había enamorado de Pancho, le había cogido la sombra y de a pocos lo estaba *chupando* y se lo estaba llevando a su reino. El curandero recomendó poner ajos machos en las esquinas de la casa hacer rezos y florecimientos con agua bendita y le dio un secreto para que lo pusiera en práctica.

– Mira Simón, –le dijo – en las noches de luna nueva espera que den las doce, saca tu machete, hazlo chocar fuerte contra una piedra hasta que brote chispas de candela y como el *espanto* es alérgica a esas cosas no va a acercarse nunca más a tu casa.

El viejo cumplió a cabalidad con las recomendaciones del curandero. Pancho recobró poco a poco la salud y se fue a vivir muy lejos huyendo del amor de la huaca.

**Estudio**

La presente tradición expresa las características más importantes del personaje de la huaca. Para empezar, se presenta ante un joven que recién ha cumplido el servicio militar. Es un hombre atractivo y arrojado, lo que le hace más sensible a ser perseguido por un ser sobrenatural femenino en busca de pareja humana, como podría también ocurrirle con la *viuda*, imagen mítica que ya se ha tratado. El componente militar remite a la figura de los guerreros moches víctimas de sacrificio; además, su valor se vuelve imprudencia cuando desoye los consejos de su padre, acción que en toda la cuentística

popular lleva aparejado un inexorable castigo. La huaca se presenta también como relacionada con lugares sagrados, aunque en este caso no de manera explícita: Pancho no está saqueando enterramientos ni templos, pero en su huerto se encuentra una loma, accidente del terreno que en toda Piura es respetado por entenderse que en su interior puede haber sepulturas o restos arqueológicos prehispánicos[245].

La huaca aparece en este caso en un contexto nocturno. Pancho se aventura a trabajar de noche dado que el riego, en Piura, debe hacerse cuando no hay luz debido a que la fuerza del sol en esta zona, combinada con el agua, estropearía los cultivos. Cuando después comience a visitar al joven, lo hará sólo en los días de luna nueva: en la máxima oscuridad. Y es que la noche, como ya hemos visto en el capítulo dedicado a los fantasmas, es en la mentalidad mestiza el tiempo del peligro; de los muertos y los númenes; tiempo relacionado a la vez con el pasado y el más allá. La perfecta oscuridad en que la huaca visita a Pancho remarca su carácter en extremo peligroso y sagrado.

La aparición de la huaca se produce además, en el primer momento, mientras el joven riega su huerta y, en su segunda manifestación, ante una acequia y al caer en el agua se transforma en pez. Esta cercanía con el agua simboliza la relación entre el numen y la fertilidad: conceptos que, sumados, remiten de manera inmediata a la idea del sacrificio. Siempre que, en la cosmovisión prehispánica, un ser sobrenatural está asociado a la fecundidad serán necesarios holocaustos para propiciarlo y pagarle la riqueza que da, según el concepto de reciprocidad indígena[246]. En este caso, queda implícito que la huaca es la garante de que la comunidad disfrute de agua de riego y exige en pago el sacrificio de Pancho.

El hecho de que se presente cargada de joyas y prometa oro y plata al joven no es extraño dado su carácter numinoso y su hábitat cerca de enterramientos: ya se ha

[245] Información personal de Bartolomé Neyra Hidalgo, campesino de Huancabamba, octubre de 2012.
[246] Ya hemos visto, en contexto agricultor y ganadero, las imágenes del tutapure y el huandure.

hablado por despacio del tema. La transfiguración desde una apariencia de mujer hermosa simboliza la revelación a su futura víctima del carácter sacrificial de la huaca:

Cerámica moche: escena sexual entre un hombre y una mujer-animal (dos vistas). BOURGUET, Steve, op. cit. págs. 52-53.

tiene garras y pelo de bestia como un depredador; exhibe una calavera como signo inequívoco de muerte. La calavera remite además, como en el caso de las tradiciones del *muerto enamorado* y la *viuda*, a la idea indígena de que la sexualidad existe más allá de la vida y que es propia, también, de los númenes.

El método por el que Pancho se salva de la huaca es a través del operador del sacro tradicional, que combina en su actividad usos prehispánicos, cristianos y mestizos. La utilización de ajos, de olor fuerte, responde al empleo de perfumes y aromas dentro del chamanismo norteño[247], usados sobre todo para la propiciación de númenes y espíritus y para la curación de afectados por enfermedades sobrenaturales. Téngase en cuenta que el ajo es también en Europa utilizado como medio apotropaico frente a seres malignos como duendes o vampiros. Junto al ajo se utiliza el agua bendita, elemento de

[247] POLIA, Mario, *Las lagunas*...págs.35-101

fuerte simbolismo en el pensamiento cristiano, acompañada de oraciones y *florecimientos*, es decir ritos propiciatorios típicos del chamanismo tradicional.

Finalmente, presenta más complejidad el hecho de que se *espante* a la huaca golpeando piedras con un machete hasta hacer saltar chispas: caben dos interpretaciones. Por una parte, el machete está fabricado en acero, metal traído por los españoles: pudiera interpretarse que el numen indígena se siente intimidado ante un material que no pertenece a su mundo. Por otra, y este tema se tratará con calma en el capítulo dedicado a los brujos, las armas de acero han pasado, dentro del actual chamanismo mestizo, a representar un elemento en la mesa de *artes* del *maestro* con el que se protege mágicamente a sí mismo, a quien le solicite ayuda, y con el que en casos excepcionales ataca a los *maleros* o chamanes negativos que intenten dañar a la comunidad.

**La huaca de La Encantada**

Procedencia: provincias de costa[248]

En La Encantada siempre habíamos oído contar historias sobre una huaca que persigue a los hombres, sólo a los hombres. En una ocasión el perseguido fue Antonio Inga.

Una noche llegó a su cuarto y se acostó. Dormía en la misma pieza que Santos, su otro hermano, que aún no había regresado. Así que Antonio estaba acostado, con los ojos cerrados, pero aún con la lámpara de tubo encendida; no se había dormido esperando que llegase su hermano. Escuchó abrirse la puerta; «Ya está llegando Santos», pensó. Unos pasos se acercaron a la cama y él, confiado en que se trataba de su hermano, no abrió los ojos y trató de dormir. De repente una mano lo tomó del hombro y una voz de mujer susurró en su oído:

–Tonio, en voz bajita, Tonio.

Abrió los ojos y vio acostada a su lado una mujer. Una mujer bien *simpática*[249], con un vestido oscuro y unos aretes de oro que le llegaban hasta los hombros. Era tan hermosa como una Virgen. Él quiso reclinarse y preguntarle quién era; al intentar moverse le entró en el cuerpo un intenso frío y se quedó paralizado. Antonio se aterrorizó y cerró los ojos para no ver a aquella mujer. Escuchó sus pasos yéndose del cuarto y el cerrarse de la puerta. Él dijo entre sí:

[248] Este texto se basa, en la parte referida a Antonio Inga, en «La huaca simpática y mi hermano Antonio», en HOCQUENGHEM, Anne Marie, e INGA, Max, e INGA, Max, *Los encantos de La Encantada*, Piura, CIPCA, 1989. págs. 61-67. La segunda parte y corroboraciones de la primera se basan en el testimonio de Clorinda Flores: se darán detalles al respecto en el estudio posterior de la tradición.
[249] Peruanismo: *simpática* se toma por *hermosa*.

– ¡Ay Cautivito[250] lindo, líbrame de esto, líbrame!

Cuando sintió que de nuevo podía moverse abrió los ojos y vio que la mujer ya no estaba. Tanto era su miedo que salió de su cuarto. Corriendo fue a la habitación de su madre. En el corredor vio de nuevo a aquella mujer; Antonio atronó la puerta hasta que su madre abrió y él pudo esconderse.

Desde entonces Antonio se quedó *asustado*. Empezó a tener presentimientos de cuándo aquella mujer lo iba a visitar. Y lloraba de miedo cuando lo presentía. Si en la noche le corría un gran frío por todo el cuerpo, significaba que ella se aparecería. Y las noches en que no lo visitaba, él se las pasaba soñando con ella. En su sueño le ofrecía joyas, riquezas; una vez le ofreció un carro nuevecito.

– Este carro es para ti. Manéjalo – dijo ella.

Y Antonio, que no sabía conducir, subió al carro y comenzó a manejarlo. Ella iba sentada a su lado, todo el tiempo mirándolo. Se fueron por caminos por donde nunca pasaban carros y atravesaron puentes llenos de telarañas. Mientras tanto, la mujer le pedía que se *acompañara* con ella, que conviviese con ella.

Antonio tenía tanto miedo que vino a dormir a casa de su otro hermano Max, el alfarero. Una vez Max se asustó al ver a su hermano llorar de miedo. Le dijo:

– Y, ¿qué tienes?

– Hermanito, siento que va a venir la mujer.

– No seas tonto, no va a venir. Yo prendo la luz.

[250] Se refiere al Señor Cautivo de Ayabaca, imagen de Cristo a la que se atribuye carácter milagroso. Se encuentra en la ciudad de Ayabaca y suscita enorme devoción entre los católicos de todo Perú, y muy especialmente en la región de Piura.

Pero él estaba a llanto partido, como un niño. Ya Antonio tenía como dieciocho años. Y así continuó, *asustado*.

Un día se fue a robar pasto con su otro hermano Santos en un burro a Huápalas[251]. Fueron a traer pasto porque en aquel tiempo hubo sequía y no había hierba por el campo. Volvían ya con el burro cargado de pasto; en el animal montaba Santos y caminaba por delante de Antonio. Llegaban por la zona del colegio; aunque eran las seis de la tarde, aún había luz. Antonio se había quedado media cuadra detrás de Santos y el burro; de repente alzó la mirada y vio a la mujer parada ante él.

Al instante la reconoció, una mujer bien bonita, morenita, con pelo largo y vestida *a lo moderno*, con aretes grandes que brillaban. Le sonreía y se acercó para abrazarlo. Antonio escapó por otra calle, y de nuevo la mujer se apareció frente a él. Huyó por otro lado y la volvió a ver ante sí. Entonces él cogió la hoz que traía de cortar hierba y la amenazó:

– ¡Quítate de mi camino, desgraciada!

Y comenzó a gritar a su hermano:

– ¡Santos, ven, regrésate!

Entonces Santos, algo molesto, se regresó.

-¿Qué quieres?

Antonio estaba manoteando con la mujer que quería agarrarlo. Santos llegó junto a él sin verla, pero el burro levantaba las orejas.

– ¿Qué tienes?

–Ven. ¿No ves que me ataca la mujer aquí?

Pero su hermano no veía nada.

[251]Antigua hacienda al sur de La Encantada, propiedad de la familia Huápala.

– ¿No la ves?

– No.

– Mira, me quiere agarrar, esta desgraciada me quiere agarrar.

Cuando su hermano se le acercó más con el burro la mujer se fue, se esfumó. Y Santos le dijo:

– Y, ¿qué tenías? ¿Por qué manoteabas?

– Es que me defendía de la mujer que me quería agarrar.

– ¿Cuál mujer?

– La huaca. ¿No la has visto?

– No – dijo su hermano Santos –. No la he visto.

Juntos regresaron a casa y Antonio enfermó. Comenzó a quedarse ciego y, al comprobar que ningún médico le daba solución, en el pueblo le aconsejaron que buscase un curandero. Vino un familiar de Chiclayo, le contaron todo, y se llevó a Antonio donde un compadre que tiene, un curandero. Antonio, mientras tanto, no podía ver ni la hora en el reloj. Ya un curandero en Chulucanas le había dicho que su mal se debía a que la mujer que lo estaba persiguiendo era huaca, pero no le puso remedio. Cuando llegó ante el de Chiclayo le dijo:

– Señor, estoy enfermo, quiero que me haga un *rastreo*[252].

El curandero le dijo exactamente lo que le estaba ocurriendo. Tan exacto como si él le hubiera contado ya. Le dijo:

– A ti se te ha aparecido una huaca, una huaca mujer, te ha asustado, te ha venido a ver de noche.

–Sí, sí señor.

[252] Ceremonia de adivinación en la que el *maestro* descubre la causa del mal de su paciente y le encuentra remedio.

–Es una mujer muy, muy mala– dijo. Y siguió diciéndole que la huaca le había ofrecido riquezas, todo según le había pasado a Antonio. Hasta que al fin le dijo:

– Mira, ¿tú sabes por qué te estás quedando ciego?

– No señor, por eso es que vengo.

– Fíjate, la huaca te está cegando para que cuando estés acostado ella se pueda meter en tu cama y que no la veas. Para que no la veas entrar a tu cuarto. Pero yo te voy a curar, por suerte todavía estás a tiempo. La huaca que hay por allí, por este pueblo de La Encantada, es mala. Porque te da riquezas, pero eso sí: es bien celosa. Si tú vives con ella, no puedes tener ninguna enamorada. Y si tienes tu enamorada, por lo mucho durará seis meses. No más te durará, porque la huaca la mata, ella misma la mata. Y tú tendrás riquezas, pero al final te lo quitará todo y te llevará a ti. Ahora te daré el remedio, el secreto para que la huaca te deje y que ni más te siga.

El hombre lo curó con sus secretos y Antonio recuperó la vista. La huaca no lo molestó más; ahora Antonio tiene una compañera y es padre de dos hijos.

Tiempo después la huaca empezó a seguir a otro vecino del pueblo. Cuando un día regresaba de trabajar en su huerto, vio en el camino a una hermosa mujer, vestida *a lo moderno*, que le preguntó:

– ¿A dónde vas?

– De regreso a La Encantada.

– Yo también. ¿Me llevas en tu carreta?

El joven la ayudó a subir y emprendieron camino. En un recodo del sendero se podía ver el huerto de árboles de mango que trabajaba el muchacho. La mujer le dijo:

– ¿No te gustaría que tus árboles estuvieran cargados de mangos?

– Sí – respondió él –, pero ahora no es época.

– Mira – dijo ella. El joven levantó la cabeza y vio todos los árboles de su huerto con las ramas repletas de fruta. Cuando, atónito, volvió de nuevo la vista a la mujer ella desapareció ante sus ojos. Regresó al pueblo a la carrera, con el miedo en el cuerpo, pero no contó a nadie lo que había pasado.

Allí comenzó un martirio para el chico. Donde iba, la mujer se le aparecía. Le ofrecía riquezas, un carro nuevo, una casa *grandaza*. Cuando marchaba a trabajar al huerto, ella se le presentaba montada en una moto:

– Sube, para llevarte – le decía, y el muchacho juntaba todas sus fuerzas para resistirse, porque sabía que si cedía a su encanto ella terminaría por llevárselo. En las noches, no sabía si despierto o en sueños, la veía entrar en su cuarto, la veía que se sentaba en su cama y lo acariciaba: él no podía moverse.

Un día el joven resolvió marcharse de La Encantada. Pero esa misma mañana se le perdió su caballo. Salió al campo a buscarlo y se encontró a la mujer junto al animal.

– Acá está tu caballo. Súbete y llévame al pueblo – le dijo. Cuando él estaba trepando a la montura, cantó un chilalo. Entonces la mujer y el caballo se esfumaron como vidrio que se deshace. El joven regresó al pueblo tan *asustado* que apenas salía de su casa. Como supo que en la familia de Max también habían tenido problemas con la huaca, y el joven era su primo, vino a preguntar a nuestra casa.

Nosotros por entonces ya éramos evangélicos, y le explicamos que la Biblia dice que hay espíritus inmundos por toda la tierra, listos para destruir a las personas. Le recomendamos que se pusiera en paz con Dios, porque el pecado hace que uno pierda su protección y quede a merced de estos espíritus. Le dijimos que no necesitaba sacerdote; que solamente hablase con Dios, que le contase toda su vida y se reconciliasen.

El chico empezó a ponerse más grave, cada poco tiempo se desmayaba. Nosotros le habíamos prestado unos *cassetes* con música religiosa; cuando se desmayaba, su familia los ponía a sonar y él despertaba. Volvió a su idea de marcharse de La Encantada: se fue a Lima, pensando que así se libraría de la mujer. Y estando en Lima, de nuevo ella se le apareció.

Nosotros le recomendamos que en la ciudad buscase una iglesia evangélica porque allí le ayudarían; él no quería ir, y nuestros *hermanos* nos contaron cómo el joven estaba cada vez más débil y la mujer se le aparecía cada vez con más frecuencia. Finalmente él fue a aquella iglesia, y allí Dios lo liberó.

Desde un tiempo a esta parte el pueblo está más tranquilo, cada vez hay menos problemas con los gentiles, con los duendes, con la huaca. Unos dicen que es porque ahora hay muchos niños en La Encantada, y como los niños son espíritus puros estos seres no se acercan. Otros piensan que es porque los curanderos los han *enfriado*. Sobre la huaca un curandero nos ha dicho que siempre vive. Habita en las lomas y desde allí a todo el mundo mira; pero nosotros no la podemos ver. Y aunque creímos que no habría más problemas con ella, desde hace dos años se le está apareciendo a otro vecino, al que cada noche visita en su cama.

**Estudio**

Antes de analizar la presente tradición es necesario hablar de las fuentes de donde se ha tomado por su relevancia en la cultura piurana. La primera parte está basada en un testimonio de Máximo (Max) Inga Adanaqué, nacido en 1952 y muerto en 2001. Su figura es todo un símbolo en el pueblo de La Encantada. Una distrofia muscular lo mantuvo en una silla de ruedas desde los dieciséis años; dado que esta situación le impedía el trabajo en el campo, fue formado como artesano en las técnicas tradicionales de la región. Su extraordinario talento aplicado a las formas artesanales dio como resultado unas obras únicas que merecieron atención en todo el país y, desde pocos años antes de su muerte, el reconocimiento internacional.

Mate burilado obra de Max Inga; el dibujo representa un ritual de *pelamiento* de un niño (se explicará en el capítulo referido a los duendes). El artista se retrata ejerciendo como padrino del ritual en su silla de ruedas. Obra de h.1970. Técnica: Mate pirograbado, quemado con leña candente, burilado y fondeado con fondo negro. Archivo Gloria Joyce Supple.

El compromiso con su pueblo le llevó a crear una serie de escuelas-taller gracias a las cuales La Encantada, un asentamiento de campesinos pobres, se ha convertido en un centro de creación artesanal de primera línea.

Su conocimiento de la tradición no se ceñía sólo a las técnicas artesanas, sino que abarcó también la literatura oral. Una serie de narraciones tradicionales transmitidas por Max Inga fue publicada por la historiadora Anne Marie Hocquenghem con el título *Los encantos de La Encantada*[253]; este trabajo cuenta con el interés de transcribir tal cual los testimonios orales, lo que implica fidelidad etnográfica pero también reproduce

[253] HOCQUENGHEM, Anne Marie, e INGA, Max, *Los encantos* ....

las reiteraciones e imprecisiones propias del lenguaje hablado. Es, en todo caso, una fuente imprescindible para el conocimiento del folclore de las provincias de costa y desierto puesto que recoge tradiciones donde aparecen los grandes temas y los personajes y situaciones recurrentes de la literatura oral de la zona.

La segunda fuente de este texto es el testimonio oral de Clorinda Flores Chero, viuda de Max Inga y destacada ceramista. La recogida del testimonio tuvo lugar en su casa-taller en La Encantada en mayo de 2008; me acompañó en la entrevista José Lalupú.

El pueblo de La Encantada es un centro privilegiado para la recogida de tradición oral. Su población conserva métodos de vida rurales y artesanales que permiten la supervivencia de gran número de usos, creencias y manifestaciones culturales tradicionales, entre ellas literatura oral. Su situación es única dentro de la cosmovisión mestiza en tanto que se encuentra en la provincia de Morropón, dentro de una zona próxima a los cerros sagrados Vicús y Pilán y al río Piura; a cierta distancia están la ciudad de Chulucanas y su cerro custodio Allanique (también llamado Ñañañique); más alejados pero dejando sentir su influencia están los cerros sagrados El Ereo y Punta Aguja.

Su población es eminentemente mestiza; guarda en la memoria colectiva un momento indeterminado a partir del que comenzó a crecer el número de habitantes, como fue la desecación de la llamada Laguna Encantada, de donde toma su nombre el pueblo, situada al pie de la Loma Encantada. Era un asentamiento de campesinos libres entre los terrenos de dos haciendas, Ñómala y Huápalas, que fueron expropiadas y repartidas tras la Reforma Agraria. En todo caso, se han encontrado en sus inmediaciones enterramientos de época Vicús y Chimú, que certifican la antigüedad de la presencia humana en la zona.

En el texto encontramos un primer caso, el de Antonio Inga, que comienza a ser perseguido por la huaca sin motivo aparente: una noche ella se presenta y empieza su acoso al joven. Obsérvese que la huaca de La Encantada aparece con ropa moderna (tanto el texto de Hocquenghem como el testimonio de Clorinda Flores insistieron en ello) y, siempre, con grandes pendientes de oro, símbolo de la riqueza que la huaca posee y ofrece.

La aparición del numen en un contexto nocturno donde se conjugan onirismo y sexualidad es una constante en las religiones prehispánicas de Perú. En numerosos documentos referidos a la *extirpación de idolatrías* los misioneros virreinales narraron cómo los antiguos dioses que ellos identificaban con presencias demoníacas manifestaban su elección de una persona para que les sirviese. Una vez elegida la persona, comenzaba un proceso en el que la divinidad iba convenciéndola de entrar a su servicio[254]. Es habitual, en la elección de hombres, que el numen se presente de noche; que si es femenino, juegue la carta de la seducción; que ofrezca bienestar material; que el elegido pierda el sueño o el juicio hasta que acepta el llamado *matrimonio con la huaca*[255].

BOURGET, Steve, op. cit. pág.74

Insisto en la idea de que la huaca busca compañeros temporales que ofrezcan su sacrificio, y me afirmo en esta idea por los símbolos que aparecen en el sueño de Antonio: el automóvil cruzando un puente de telarañas. Para empezar, en las religiones preincas de la costa existía la creencia de que el muerto debía cruzar el mar a través de un puente de cabellos. Por otra parte, la telaraña remite a un símbolo sacrificial: « para los antiguos moche la araña era símbolo de la actividad guerrera relacionada con los sacrificios de los prisioneros de guerra y la bebida ritual de su sangre; en el simbolismo

[254] DUVIOLS, Pierre, *La lutte*... págs.33-39.
[255] POLIA, Mario, *La cosmovisión*...págs. 80-81.

de los objetos del ajuar del "Señor de Sipán" arañas antropomorfas están dotadas de los emblemas del dios degollador: cabezas cortadas y un cuchillo, y uno de los collares del "Viejo Señor" estaba formado por una serie de arañas de oro[256]». Además, el hecho de que el joven vaya quedándose ciego remite a la imagen iconográfica que ya hemos visto, en la que un hombre que mantiene sexo ritual previo a su sacrificio sufre el desgarramiento de la cara y la pérdida de un ojo.

Antonio disfrutaría las riquezas y la compañía de la huaca brevemente; luego perdería la vida a manos del numen: esta idea es también la que expresa el curandero de Chiclayo que logra su salvación. La huaca, señora de las lomas que rodean el pueblo de La Encantada, exige en su honor el sacrificio de hombres jóvenes.

La segunda parte del texto presenta una característica muy llamativa para el presente estudio, como es la confluencia de las doctrinas protestantes y los númenes tradicionales.

El cristianismo de los diversos ritos protestantes es de implantación tardía en Perú. En 1890 Francisco Penzotti fundó una iglesia metodista en Callao, lo que le llevó a ser perseguido y encarcelado durante un breve tiempo; este hecho escandalizó al sector liberal de la política peruana, que en 1915 llevó a la Constitución nacional la libertad de cultos. Así, en 1922 se funda la Iglesia Evangélica Peruana[257]. En cuanto a Piura, parece ser que las primeras llegadas relevantes de predicadores protestantes se dan a partir de 1954 con un grupo de misioneros baptistas[258]. A pesar de las múltiples denominaciones que adoptan las diversas ramas protestantes presentes en Piura, comparten en general la práctica del bautismo por inmersión, el libre examen de

[256] Ibid.; págs. 185-186.
[257] MARZAL, José María, *La religión en Perú al filo del milenio*. Lima, PUCP, 2002, pág. 35.
[258] ANDERSON, Justo, *Historia de los Bautistas*, vol. III, El Paso, CBP, 1990, pág. 129.

conciencia (sin necesidad de un sacerdote), la predicación pública, el pago de diezmos y un sistema ético puritano,[259] muy similar al del protestantismo estadounidense.

Cuando el segundo joven del texto comienza a ser perseguido por la huaca, la entidad muestra las características tradicionales: se relaciona con la fecundidad de la tierra (hace fructificar un huerto de árboles de mango) y con las riquezas en general. Cuando el muchacho pierde su caballo, la huaca parece haberlo recobrado; no obstante, al canto de un chilalo la ilusión, que no sólo era visual sino corpórea, se desvanece. Este elemento, el de la huaca desapareciendo ante el canto de un pájaro era interpretado por Clorinda Flores desde la perspectiva cristiana, afirmando que cuando los pájaros cantan alaban a Dios, y el "espíritu inmundo" no podía resistir la presencia divina. No obstante, como se expresa en el capítulo correspondiente, el chilalo, pájaro que construye su nido con barro, parece haber sido respetado en época prehispánica como un ser sagrado; aún hoy es tenido como "padre" de la alfarería en Piura y se le representa de manera insistente en la cerámica.

Donde más influye el protestantismo dentro del texto es en el relato de la salvación del joven. Frente a la solución adoptada por Antonio Inga, recurrir a un operador del sacro tradicional, este muchacho decide huir a Lima y, una vez que comprueba la inutilidad de poner distancia con la huaca, recurre a la ayuda de una iglesia evangélica. No se describió el método exacto por el que fue liberado de su acoso, pero por ciertas referencias asumo que se trató de un exorcismo a la manera de las iglesias evangélicas del sur de los Estados Unidos.

Finalmente, las explicaciones de por qué La Encantada está sufriendo menos encuentros indeseados con seres sobrenaturales manifiesta una vez más la cosmovisión típicamente mestiza de Piura: unos entienden a la manera cristiana que se debe a la

[259] MARZAL, José María, op. cit. págs. 35-40.

presencia de niños, quienes al no pecar ahuyentan a los malos espíritus: esta idea coincide con la opinión, muy difundida en la zona, de que las personas que tienen pecados son más proclives al contacto con entidades peligrosas. Otros, en cambio, dan por hecho que el menor peligro se debe a la acción de los *maestros*, que a través de los ritos tradicionales han conseguido proteger a su comunidad. Por último, obsérvese que a pesar de la mayor tranquilidad que La Encantada disfruta actualmente, la huaca seguía en 2008 apareciéndose a un vecino: los viejos númenes siguen vivos.

### 1.4. Gentiles

Entiendo por gentil aquella entidad sobrenatural dotada de presencia física con la apariencia de hombre de muy pequeña estatura, de rasgos y vestimenta indígenas. Se presenta en lugares poblados donde antes hubo asentamientos prehispánicos pidiendo a un vecino algún bien sencillo, como maíz o agua y, según el humano responda, el gentil se comporta después de manera generosa o vengativa. Es una entidad no propiciable a priori ni mediante prácticas mágicas por cuanto actúa sólo a iniciativa propia y la manera de ganarse su gracia es meramente social, a través del cumplimiento del principio de reciprocidad andina. En Piura se le considera parte de una humanidad preexistente que en tiempos de la conquista española se retiró a vivir bajo tierra, es guardián de pueblos o templos prehispánicos enterrados y por ello poseedor de grandes riquezas.

En el mundo indígena peruano esta figura no es extraña. En toda la zona andina se recogen tradiciones acerca de pequeños seres de hábitat subterráneo. Algunas de estas figuras no son asimilables a la del gentil, como por ejemplo el muqui, enano que vive en las minas pero no se aventura en el exterior[260]. Existen en cambio figuras prehispánicas prácticamente iguales en naturaleza: los *hapiñuños*[261]. Éstos son definidos por los cronistas Guamán Poma[262] y Pachacuti Yamqui[263] como seres distintos de los indígenas que fueron a vivir bajo tierra ante la llegada de los *huari viracocha runa*, los seres humanos que llegaron encabezados por el dios Viracocha, de los que según la tradición andina descendían los pueblos que encontraron los españoles. También Bernabé Cobo da una indicación acerca de creencias prehispánicas en este sentido

[260] TORO MONTALVO, César, op. cit. págs. 355-358.
[261] También transcrito *hapinunos, hapi ñuños*, etc.
[262] GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, op.cit., pág. 40
[263] SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, «Relación de la antigüedades deste reino del Perú», en AA. VV., *Antigüedades del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992, págs. 176 y 179-180. Obsérvese que este cronista afirma que los hapiñuños se retiraron ante el nacimiento de Cristo, que Yamqui sitúa en el mismo tiempo en que se iba a producir la llegada de los *huari viracocha runa*.

cuando, al relatar la muerte de Huayna Cápac, refiere que un grupo de enanos entran en los aposentos del *intipchurin* para llevárselo al reino de los muertos[264].

En las zonas aimaras existe la figura mítica de los *chullpas*, que Francisco Gil define de la siguiente manera:

> el concepto implicado es en realidad una categoría abierta que sirve para identificar a todos los antiguos preincaicos en general, equiparándoles así con aquellos que los españoles denominaron los gentiles. Además, desde una concepción quechua-aymara de la enfermedad, chullpas son las oscuras entidades tutelares que habitan los sitios antiguos, y que infligen enfermedad a quienes no guardan el debido respeto por los sitios y objetos arqueológicos.
>
> Considerando estos parámetros, se observa que semejante polisemia termina en última instancia remitiendo a dos conceptos básicos: la muerte y el pasado; dos conceptos que son proyectados sobre las ruinas y reconocidos a partir de los restos arqueológicos que en ellas aparecen. Así, por no complicar las cosas, me referiré aquí a los chullpas como sinónimo de los antiguos, apelando entonces a aquellos seres que dentro del discurso local sobre el pasado y sus habitantes constituyeron una otra humanidad que habitó y habita en los chullperíos, en las ruinas, y a partir de la cual se generan, ordenan, e incluso se tratan de controlar, unos espacios y un tiempo paralelos a los de nuestro mundo, pero con el cual se entrecruzan por efecto de la experiencia sensible[265].

En el mundo andino de Perú este es exactamente en concepto de gentil: el habitante preinca retirado al mundo subterráneo y guardián de los complejos arqueológicos. En la actual Piura, no obstante, la diferencia andina de "tres tiempos" humanos, (tiempo de los gentiles, de los incas y de los cristianos) hasta hace poco vigente[266], se está deslizando sobre todo en la costa hacia la idea de un tiempo indígena, denominado *moro*[267] en la sierra, e indistintamente llamado *gentil* o *inca* en la costa, y el presente cristiano. Esta es la razón de que los gentiles aparezcan aquí relacionados con el Incario, cosa que no sucede en los Andes.

En Europa la figura mítica de seres de pequeña estatura que se retiran a vivir en las profundidades de la tierra es constante, hasta el punto de que ciertos estudiosos de

[264] COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Rasco, 1892, pág. 189.
[265] GIL GARCÍA, Francisco, «Batallas del pasado en tiempo presente. "Guerra antigua", civilización y pensamiento local en Lípez (dpto. de Potosí, Bolivia)», en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, nº 34, Lima, IFEA, 2005, págs. 200-201.
[266] POLIA, Mario, *Las lagunas*...págs. 163-167.
[267] En Piura, *moro* es todo lo no cristiano: lo prehispánico, lo selvático y las personas no bautizadas.

los siglos XIX y XX creyeron que pueblos humanos de menor tamaño que los indoeuropeos se refugiaron en cuevas ante la presión de éstos, dando lugar a la leyenda[268]. Para no entrar en una interminable nómina de gnomos y enanos, me referiré directamente a la imagen mítica vasca de los gentiles o *jentillak*, la más cercana a la figura de los gentiles de Piura y que parece haberla influido[269]. Los *jentillak* son seres pequeños de fuerza extraordinaria, que se retiraron a vivir bajo tierra con la llegada del cristianismo[270] y que guardan tesoros, castigando si se da el caso la codicia humana[271]. Los elementos de la gran fuerza, el hábitat subterráneo y el castigo de la avaricia son comunes a las dos entidades; la coincidencia en el nombre podría hacer pensar que los gentiles piuranos son sólo traslación de los *jentillak* vascos; no obstante, los datos acerca de las creencias prehispánicas en figuras muy similares indican que se trata de un arquetipo universal caracterizado por: 1) haberse retirado en un momento de la Historia a vivir bajo tierra; 2) ser de pequeño tamaño, apariencia adulta y fuerza sobrehumana; 3) poseer riquezas y castigar la avaricia.

El hecho de que coincidan las denominaciones parece deberse únicamente a que, ante el ecotipo piurano, los pobladores de origen español le superpusieran el nombre de la entidad vasca, para ellos más conocida.

[268] MURRAY, Margaret Alice, op. cit. pág. 28.
[269] POLIA, Mario, *Las lagunas*...pág. 163
[270] MERINO, José María, op. cit. págs. 208-209.
[271]AGUIRRE, Mercedes y ESTEBAN, Alicia, *Cuentos de la mitología vasca*, Madrid, Ediciones de la Torre, 2006, págs. 99-101 y 123.

**Los gentiles y el pastor**

Procedencia: toda la región[272]

En época de los gamonales, La Encantada era una pequeña banda de tierra libre entre dos haciendas, Ñómala y Huápala. La gente que tenía aquí sus casas se dedicaba en parte a la alfarería, al tejido, pero la mayoría trabajaba para los hacendados a jornal.

La familia Flores estaba encargada de cuidar un corralón con las cabras del gamonal Hilarión Alguero. Todas las madrugadas se levantaba la familia a ordeñar las cabras y amamantar a los cabritos. En una ocasión escucharon a través de las quinchas del corral unas voces roncas que llamaban.

– ¡Señor, señor!

– ¿Quién anda ahí?

– ¡Señor!

Eran dos hombrecitos pequeños  los que gritaban. Tenían los brazos y las piernas rechonchos como niños pero su rostro era de persona adulta, con vello en las patillas. Vestían ropa de un tejido como el de los incas y llevaban polainas y casco de oro. A la espalda llevaban amarrado un aríbalo, un cántaro sin base, terminado en punta. Cuando ellos hablaban las cabras orejeaban nerviosas.

– ¿Qué quieren?

– Señor, ¡regálenos un cántaro de leche!

La esposa de Flores dijo:

– No se la des. Son diablos. ¡Échalos de aquí!

[272] Resumen del texto «Los gentiles y el pastor», en HOCQUENGHEM, Anne Marie, e INGA, Max, *Los encantos...* págs. 21-30. Los detalles de esta tradición fueron confirmados oralmente por Roso Álamo, de La Encantada, en octubre de 2012.

– ¡Váyanse! – Gritó Flores – Aquí no hay nada suyo ni yo les debo nada.

– Queremos favorecerle, señor. Dénos un poco de leche y verá como no se arrepiente.

– ¡Váyanse, no hay leche!

Volviendo la espalda, los enanos dijeron:

– Mañana amanecerán muertas las mejores cabras; muertos los mejores chivos; muertos los mejores cabritos.

Al día siguiente se había cumplido su palabra. Los mejores animales aparecieron muertos, con marcas en el cuello de haber sido estrangulados. Informaron al patrón de la muerte del ganado pero no le confesaron la causa. Él pensó que habría sido una plaga.

Así ocurrió un segundo y tercer día hasta que un vecino le dijo a Flores:

– Esos que se te presentan son los gentiles. Díselo a tu patrón.

El hacendado, al saber la identidad de los visitantes, ordenó:

– Flores, tú no les debes negar nada a los gentiles. Ellos son los cuidadores de las lomas encantadas que hay por acá. No les niegues nada porque puede que tú y tu familia también aparezcáis muertos una mañana.

Cuando a la siguiente madrugada los hombrecitos llegaron al corral, Flores les permitió llenar de leche el aríbalo que llevaban. Colmaron sus cántaros, se los ataron de nuevo a la espalda y se marcharon. Aunque las vasijas eran pequeñas, se veían enormes sobre aquellos cuerpecitos. Cada varios días venían otra vez a por leche, Flores se la entregaba y ellos se iban en paz. Hasta que una madrugada pidieron llevarse un cabrito. Recordando las indicaciones de su patrón, el cabrero les entregó un lechal. Aunque el animal era grande en relación al tamaño de los enanos, uno de ellos se lo echó sobre

los hombros sin esfuerzo. A la distancia, parecía un hombre adulto cargando un enorme chivo. Tiempo después volvieron.

– ¿Qué quieren? – Preguntó Flores – Si quieren leche, acabamos de ordeñar; pasen.

– No, no queremos leche.

– ¿Quieren cabritos?

– No. Ahora queremos otra cosa.

– ¡Diablos! ¿Y qué quieren ahora?

– Queremos que nos prepare chicha de maíz blanco.

– ¡Chicha de maíz blanco! Pero ahora no tenemos.

– Queremos que la prepare para la próxima semana. Cuando esté preparada nosotros lo sabremos y vendremos a recogerla.

– Está bien, yo se la prepararé. ¿Algo más?

– Sí, ¿por qué no envía a su hijo con nosotros? Queremos regalarle una pata con sus patitos.

– Pero ahora tenemos mucho trabajo con los animales. – Respondió el cabrero, que no se fiaba. – Uno de estos días lo mando a la loma donde viven ustedes.

Flores informó a su patrón Alguero de la nueva petición de los gentiles.

– Compren maíz blanco y prepárenles su chicha. Pero no envíen con ellos a su hijo. Finjan que lo van a mandar, pero no lo hagan – aconsejó el hacendado.

La familia compró el maíz, completó el proceso de prensado del grano y de cernido del primer líquido que se necesita para obtener chicha; el trabajo les

tomó los dos días de rigor. Cuando estuvo lista, aparecieron los gentiles a pedir que se la llevasen a la loma encantada donde era fama que ellos vivían.

– Debe dejar el cántaro a las seis de la tarde. Y envíe a uno de sus hijos para que le demos la pata y los patitos que le hemos prometido.

Flores, que seguía sin fiarse, fue con todos sus hijos a la loma, dejó el cántaro y a la mañana siguiente lo recogió vacío. Aunque la loma estaba en un terreno en parte de arcilla y en parte de arena, propicio para encontrar huellas, el cabrero no consiguió ver ningún rastro. Finalmente, un día se presentaron de nuevo los gentiles.

– Ya no venimos a pedirle nada. Venga a recoger la pata y los patitos.

Los vecinos le dijeron a Flores que después de la leche, de los cabritos y de la chicha, los gentiles querían comerse a sus hijos. Asustado, el cabrero levantó su casa y se trasladó con los suyos bien lejos de la loma.

Tiempo después, la gente del pueblo vio a los gentiles rondar la casa abandonada de la familia. Bajo el brazo llevaban las figuras de una pata y patitos labradas en oro. Era la recompensa de Flores, que huyó porque no sabía que el gentil mata si se le niega lo que pide, pero cuando se le da lo que exige devuelve mucho más de lo que ha recibido.

**Estudio**

La presente tradición expresa una serie de importantes características de la figura mítica de los gentiles. Su apariencia física, que ya se había comentado, puede aquí observarse de manera funtiva, causando sorpresa e inquietud en una familia que no sabe cómo responder ante la presencia de estos seres, de tamaño y vestimenta ajenos a lo común. Aunque la petición de los gentiles no es exagerada, pues sólo quieren llenar un pequeño cántaro[273], se produce la reacción negativa de la esposa por creer, de manera afín a una cosmovisión puramente católica, que estos seres son diablos. El precio del rechazo no se hace esperar: a la mañana siguiente, varios animales aparecen muertos. El sentido de esta violencia es que la familia ha ignorado una de las bases de la convivencia en el mundo indígena, el principio de reciprocidad. Este valor, que vertebró durante siglos las relaciones entre personas y pueblos andinos y periandinos tenía un carácter especialmente sagrado, hasta el punto de que el propio Inca no podía sustraerse a él. Su sentido material se basa en establecer unos lazos sociales armónicos, dado que nadie puede apropiarse de ningún bien sin dar algo a cambio, y obligar a una mínima solidaridad que garantice la supervivencia. En un sentido religioso, responde a la idea andina de equilibrio y dualidad entre las fuerzas que rigen el universo.

Aríbalo incásico; nótese la base cónica. Imagen cedida por Claudio Elías bajo una licencia Creative Commons.

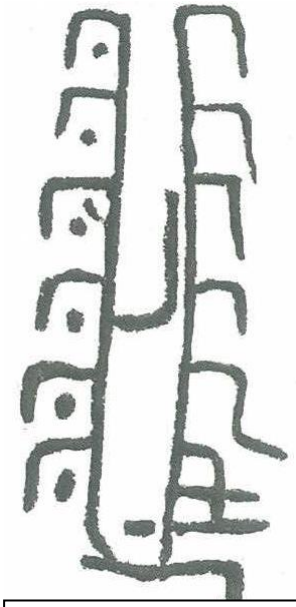
Volviendo a la apariencia de los enanos, es reseñable que visten polainas y cascos de oro: ya se ha tratado acerca de las riquezas de los númenes y, sobre todo, de

[273] Obsérvese que el texto utiliza la hermosa expresión *aríbalo*, voz griega introducida por los españoles para definir un tipo de cántaro inca llamado en quechua *maka*. La precisión del término no es extraña si tenemos en cuenta que el informante, Max Inga, era un hábil artesano alfarero. Véase KAUFMANN DOIG, Federico, *Historia...* pág. 837.

los seres subterráneos. Por su parte, las cabras se inquietan ante su presencia, lo que remite a la ya tratada capacidad de los animales para notar lo sobrenatural.

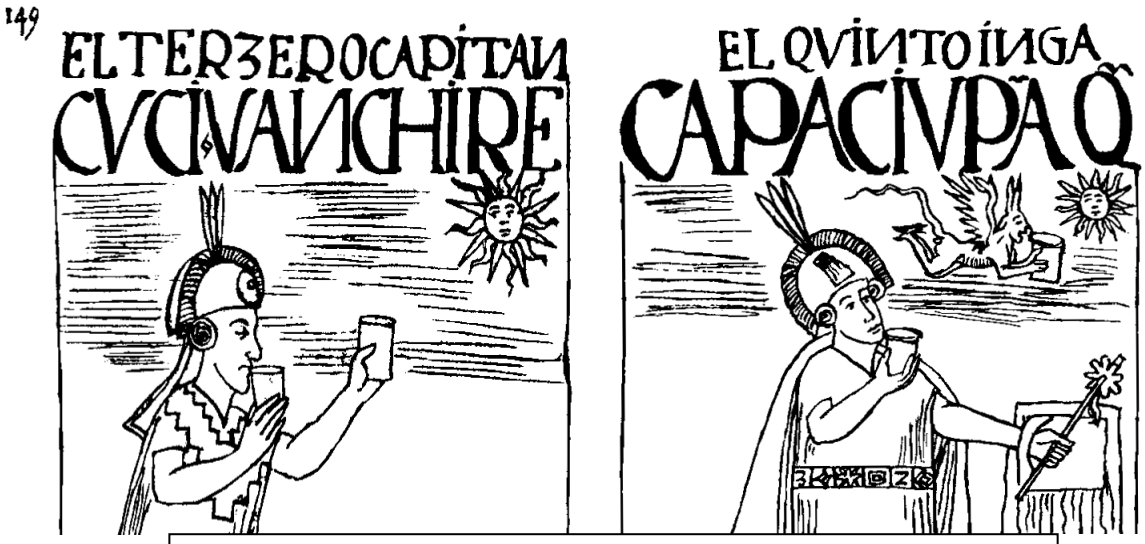
Tras el consejo del patrón, que conoce la naturaleza de los visitantes, de entregar lo que pidan los gentiles se producen dos demandas nuevas: una, un cabrito, que no se sale de lo corriente ante una familia de cabreros; la segunda, chicha de maíz blanco. Esta petición, como queda de manifiesto en el texto, es más difícil de cumplir porque se requiere tener maíz de la variedad *misha* en lugar del tipo costeño *yunka*[274] y, además, realizar un trabajoso proceso. La petición en este caso es simbólica, como veremos.

La chicha, bebida preparada a partir del maíz, tiene gran importancia sagrada en el contexto andino. El maíz fue durante siglos el principal aporte alimentario en la zona y en consecuencia objeto de veneración en las sociedades agrarias. Su mezcla con agua, elemento imprescindible para la vida, da lugar a las distintas variedades de chicha, que se llena de significado al recoger esta doble carga simbólica. Para los incas, como es bien sabido, era una de las ofrendas preferidas a Inti y a su hijo el Inca[275]; todavía hoy, en ciertas regiones de Perú y Bolivia se acostumbra a *chayar*, esto es, mojar un dedo en la chicha antes de beberla y dejar caer las gotas que se adhieran como ofrenda en este caso a la Pachamama, la madre tierra.



Representación estilizada del maíz en la Piedra del Cíclope de Samanga, Piura. Tomada de POLIA, Mario, *La cordigliera*...pág.59.

[274] TORO MONTALVO, César, op. cit. (tomo II), pág. 702.
[275] INCA GARCILASO DE LA VEGA, op.cit., pág. 77.




Dos imágenes de ofrendas de chicha a Inti; efectuada a la izquierda por el militar Cusi Uanchire y a la derecha por el Inca Cápac Yupanqui. Tomadas de GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, op. cit. págs. 72 y 107.

El hecho de que los gentiles exijan que la chicha sea precisamente de maíz *misha* comporta también un fuerte simbolismo. La palabra *misha* significa "cosa abigarrada"[276] y, aplicada al maíz, puede referirse a la variedad citada o bien, como indicaba el extirpador de idolatrías Pablo José de Arriaga, a las mazorcas de colores diversos: «Con la misma superstición guardan las mazorcas del maíz que salen muy pintadas, que llaman micsazara»[277]. En el ámbito de otras plantas, se llama *mishas* en Piura a los vegetales de propiedades alucinógenas utilizados en las ceremonias tradicionales[278]. Vemos, así, que la exigencia de los gentiles está relacionada con la sacralidad precristiana y los usos mágicos aún vigentes.

El lugar donde viven los gentiles, la Loma Larga de La Encantada, tiene una importante significación en tanto que la tradición afirma que bajo ella hay enterrado un templo prehispánico totalmente hecho de oro. En la distinción que separa (o separaba) las imágenes míticas de incas y gentiles se establecía que los primeros habían desaparecido bajo las aguas de las lagunas a la llegada de los españoles, mientras que

[276] POLIA, Mario, *Las lagunas*...pág. 44.
[277] ARRIAGA, Pablo José de, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, Lima, CBC, 1999 [1621], pág.172.
[278] POLIA, Mario, *Despierta, remedio...* págs. 334-345. Se citan los siguientes usos de las mishas: adivinatorio, terapéutico, para la iniciación de los futuros *maestros*, para proteger la casa, para doblegar la voluntad de la víctima en magia negra y amorosa.

los gentiles se ocultaron bajo la tierra a la llegada de los incas[279]: de ahí que nuestros protagonistas vivan bajo una elevación del terreno. Además, el carácter subterráneo explica su posesión de tesoros, como ya se ha visto. También tienen implicaciones simbólicas los momentos de aparición de los gentiles: se presentan al principio a las seis de la mañana, hora previa a la salida del sol, y piden que les lleven la chicha a las seis de la tarde, hora en que se oculta (en Piura, dada la cercanía al Ecuador, las horas de amanecer y anochecer apenas varían). Y es que al ocultarse bajo tierra, los gentiles renunciaron a la luz solar, bajo la cual no pueden mostrarse; nótese que otro tanto acontece con figuras relacionadas con el submundo como el *muerto enamorado*.

Por último, la recompensa que Flores no llega a recoger por desconfiado son las figuras de una pata y patitos labrados en oro. Como seres subterráneos los gentiles poseen tesoros; como guardianes de la moral tradicional premian a quien sigue el principio de reciprocidad andina. En este caso, ignorar este valor le valió al cabrero perder parte de su ganado y, luego, no recibir la compensación por los bienes que dio a los gentiles.

[279] Ibid.; págs. 185-197.

**El gentil que robaba el maíz**

Procedencia: toda la región[280]

Escuché decir, pero esto no sé si será aquí en La Encantada, si fue aquí en La Encantada o fue en otra parte. Lo contaron de noche a mis abuelitos y la narración la recuerdo muy bien.

Eran unos chacareros que tenían maíz para cosecha ya, mazorca. Qué pasa, que a este señor se le robaban el maíz. Encontraba que le robaban, pues. Este señor dicen que renegaba, decía:

– ¿Quién será este hijo de la gran puta que me roba el maíz?

O sea que él rastreaba, encontraba vaquetas[281], pero chiquitas, de niño.

Este señor decía:

– Seguro que son esos traviesos, éste es viejo pero manda a la criatura para que robe aquí. Pero, a ver, por aquí todas tienen chacras, sólo a mí me roban, a mí no más.

Y sólo a él le robaban, a nadie más le robaban, solamente a él. Así que siempre daba vuelta, encontraba rastros de la vaquetita, así vaquetita de niño, chiquitita la vaqueta. Que decía:

– Pero esta criatura me roba tanto el choclo, tanto choclo que roba. Este hijo de la gran puta, si lo encuentro, yo lo mato a pencazos.

Pero, él no sabía quién era que le robaba, preguntaba:

– ¿Quién, pues, me robará?

Preguntaba a los demás vecinos, los chacreros.

–No, no hemos visto, ni a mí me roban.

– Pero a mí si, siempre encuentro *robadero* de choclos.

[280] Tomado íntegramente de «El gentil que robaba el maíz», en HOCQUENGHEM, Anne Marie, e INGA, Max, *Los encantos*...págs. 31-34.
[281] Se entiende: rastro de vaquetas. Las vaquetas son un calzado de cuero curtido, ya en desuso en Piura.

Un día se puso él a dormir allí, en su chacra. Veía los rastros del niño; estaba esperándolo con su cuchillo y un *cabresto*, una penca, o sea un chicote. Y un día, estaba a las seis de la tarde a hacerle guardia. Todo el día paraba él allí y nada, se vino a comer y se fue otra vez a esperarlo. De repente dice que se andaba dando vueltas y escuchó el sonido, *prac*... Quebraban el maíz, dijo:

– Aquí está, aquí me lo penco, hoy le saco la mierda pues, este hijo de la gran puta.

Cuando le ve, el muchachito gordito, ropa vieja toda gruesa, ropa distinta a la nuestra. Estaba de espaldas, se bajaba los choclos. Como era chiquito no alcanzaba los choclos, tumbaba la planta y así llenaba la alforja.

Cuando lo descubrió, se puso a mirarlo.

– ¡Cómo! ¿Quién es este muchachito tan distinto?

Cuando el gentil llenó su alforja de choclos, se la tiró al hombro y se vino. Él lo siguió; saliendo, lo pesca.

– ¡Ah!  So hijo de la gran puta. Tú eres el que me robas los choclos.

Dicen que lo agarró a pencazos; el muchacho nada gritaba, ni gemía nada; el hombre le daba, agarró el cuchillo, le daba planazos[282] en la espalda.

– Dime, ¿quién te manda?

Es que le veía enanito, diferente. Entonces le habló.

– ¡Ya no me pegues!, dijo. – No me pegues, no quiero que me pegues.

Voz de hombre, fuerte, vozarrona pues, ya. El hombre se quedó medio azorado, y asustado y dijo:

– ¿Quién eres tú?

[282] En Piura, golpe que se da con un machete o con otra arma blanca, por el lado plano en lugar de con el filo para evitar hacer heridas.

– Yo soy...vivo en esas lomas. Pero no me pegues, que yo te voy a devolver todo lo que te he robado. Si gustas, gustas; ven; trae toda la alforja de choclo que te tengo, ya. Yo soy el que te estoy llevando los choclos, porque necesito.

Entonces ya el señor comprendió, porque le dijo:

– Vamos, *pa*' que traiga el choclo que te he robado.

– No, no, – dijo. Yo no voy, yo. Llévate el choclo.

– ¿Me lo regalas?

– Sí, llévatelo, –dijo.

– Pero yo te quiero devolver la alforja de choclo. Mañana me esperas aquí, yo te voy a traer la alforja de choclo.

–No, –dijo. Va, déjalo no más, ya déjalo.

Porque comprendió que ya no era de este mundo, decía. Él estaba con su cuchillo, porque con el cuchillo cobra valor, pues.

Y al otro día, cierto. Llegó con su alforja de choclos el hombrecito.

– Aquí te traigo otra alforja de choclos.

–No, –dijo – no, yo no quiero choclos, yo tengo *hartos*[283] choclos.

–No, dijo el enanito – yo quiero que me los recibas, si no, también me voy a molestar.

Entonces el señor dijo:

– Ya pues, échalo aquí, en este saco.

–Aquí te devuelvo tus mazorcas que me he robado. – Y se las dejó.

Se vino el señor al pueblo y contó:

[283] Peruanismo: muchos.

– ¡Caramba! – Dijo. – Este hombre me ha devuelto, vaya una cosa, – decía.

Se fue el gentil. El gentil se fue y entonces dijo:

– Pero, ¿no me habrá traído otra cosa?

Abre el saco, no eran mazorcas de maíz natural, sino eran mazorcas de oro. Se quedó, pues, contento: este señor comenzó a vender a los vecinos, a hacer la novedad, y así desapareció su alforja de choclos. Pero se fue bien pegado el gentil, le había pegado el dueño. Ni más volvió, dicen; ni más volvió a robar choclos.

**Estudio**

En la presente tradición se insiste sobre características física ya vistas de los gentiles como el pequeño tamaño y la vestimenta prehispánica. Y se vuelve, también, sobre el carácter de estas entidades como representantes sobrenaturales del principio de reciprocidad. En el texto, un agricultor advierte el robo de mazorcas en sus campos y comienza un rastreo para dar con el ladrón. Ante el descubrimiento de pequeñas huellas, deduce que se trata de un niño, pero la magnitud de sus robos le lleva a pensar que es enviado por un adulto. El agricultor acecha en su huerto y sorprende a un gentil llevándose sus mazorcas. El momento en que lo descubre es significativo: las seis de la tarde, hora del atardecer en Piura, cuando no hay luz solar directa: ya se ha tratado acerca de la relación de los gentiles y las horas nocturnas.

En el momento del encuentro el agricultor la emprende a golpes con el gentil utilizando el lado plano de su cuchillo (se sobreentiende que un cuchillo de campo, es decir un machete). Esta es posiblemente la razón de que el gentil no se pueda defender: como ya hemos visto en el capítulo referido a las huacas, el machete está forjado en

acero, metal traído por los españoles, y puede interpretarse que el numen indígena se siente intimidado ante un material que no pertenece a su mundo. Por otra, y este tema se tratará con calma en el capítulo dedicado a los brujos, las armas de acero son dentro del actual chamanismo mestizo un elemento en la mesa de *artes* del *maestro* con el que se protege mágicamente a sí mismo, a quien le solicite ayuda, y con el que en casos excepcionales ataca a los *maleros* o chamanes negativos que intenten dañar a la comunidad.

Por otra parte, mientras el agricultor golpea al gentil le pregunta quién le ha mandado: entiendo que esta interrogación es debida a que el hombre interpreta que esta entidad es auxiliar de una persona que, a través de prácticas mágicas, le está perjudicando. En la brujería de origen hispano que se sigue practicando en las provincias de costa y desierto en Piura, sigue vigente la figura del espíritu tutelar o *paruum dominum* que los iniciados en la magia negra utilizan para sus fines[284]. Vemos, así, el problema que para el agricultor representa el desconocimiento de los númenes indígenas y su interpretación hispanizada de la realidad: al encontrarse con un ser sobrenatural de la tradición prehispánica no sabe cómo actuar, y su desconocimiento le llevará a no poder aprovechar los dones que le reportaría una correcta relación con el gentil.

A raíz del encuentro y los golpes, el gentil ofrece devolver el maíz robado. En principio, el agricultor no quiere aceptar la devolución, asustado por la voz potente del gentil que no se corresponde con su pequeño tamaño, y que revelan que "no es de este mundo". Ante la insistencia de la entidad, el hombre finalmente accede y recibe un saco de lo que parecen ser mazorcas de maíz y que son, en realidad, de oro. El hombre comienza a venderlas en el pueblo y el gentil desaparece privándole ya de poder

[284] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs. 184 y 280-284.

disfrutar nuevamente de un trato tan provechoso. Y es que el agricultor ha faltado a dos principios fundamentales de la relación con los númenes: por una parte ha "hecho la novedad", es decir que ha revelado el secreto del gentil, hecho tabú en la relación con lo sobrenatural. Por otra, ha golpeado a la entidad, saltándose el respeto que le debía.

En definitiva, tanto la tradición presente como la anterior de *los gentiles y el pastor* inciden en la visión de estos seres como garantes de un principio de reciprocidad según el cual toda actividad productiva debe ser agradecida a través del sacrificio de una parte de los bienes obtenidos, lo que conlleva unos beneficios aún mayores. Presenta, asimismo, la consecuencia del desconocimiento del modo tradicional de relación con los númenes autóctonos, que en ciertos casos puede resultar peligrosa pero, con respecto a los gentiles, sólo implica la privación de las riquezas que éstos ofrecen a cambio de los recursos que se llevan.

### 1.5. Duendes

Entiendo por duende aquella entidad sobrenatural dotada de presencia física, pequeño tamaño, comportamiento y apariencia infantiles y capacidad de transfiguración. Se diferencian de los *gentiles* y de otro tipo de enanos en que éstos presentan un aspecto adulto pero de baja estatura y un comportamiento serio.

La imagen mítica del duende es una constante en la tradición universal. En toda civilización y época han existido figuras de pequeño tamaño, burlonas y relativamente inofensivas: un breve catálogo de "gente menuda" se expuso en la tradición del *diablo del ganado*. Para lo que interesa a este estudio, basta hablar del duende en España y de las noticias referidas la época prehispánica de Perú, las dos fuentes que convergen en la actual imagen mestiza del duende en Piura.

En España se concibe al duende como un ser muy pequeño, habitualmente tocado con un gorro o una capucha, que puede estar cojo o presentar una mano horadada. Se le vincula al hogar hasta el punto de que su nombre, *duende*, parece derivar de la expresión *duen de casa*, dueño de la casa[285], idea que dio lugar a que ciertos estudiosos identificasen esta entidad con los númenes domésticos de la Europa romana y prerromana[286]. Aunque su carácter es juguetón e infantil, puede presentar la apariencia de un anciano. Conviene notar la diferencia entre los duendes españoles, nombrados de distinta manera según la región (*trasgu* asturiano; *trenti, trastolillo* cántabro; *trasno* gallego; *duende* y *martinico* castellano, etc.)[287] que no pasan de ser burlones, frente al carácter más peligroso de seres similares erróneamente asociados al duende en España, como el *sumiciu* asturiano o diversos íncubos y súcubos. En efecto, ciertas figuras similares al duende presentan una desmesurada apetencia sexual por las

[285] *Diccionario de la lengua española (vigésima segunda edición)* Madrid, RAE, 2001, http://lema.rae.es/drae/ , consultado el 19-2-2013.
[286] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 148-163.
[287] CALLEJO COBO, Jesús, y CANALES TORRES, Carlos, op. cit. págs. 57-181.

mujeres; se diferencian del duende doméstico en que habitan en parajes alejados de poblaciones humanas y en su carácter violento: de este tema se hablará más adelante. En todo caso, el carácter encapuchado, burlón y la condición *puer/senex* del duende hispánico son las características que repercuten en la actual imagen piurana.

En cuanto al mundo indígena, la figura del duende estaba representada por los *hapiñuños* que ya referencia Pachacuti Yamqui[288]; igualmente Guamán Poma informa de las dos figuras como sinónimas[289]. El nombre de *hapiñuños* parece remitir a la tendencia de los duendes andinos a buscar el pecho de las mujeres[290] que han sido madres recientemente. Y es que en los actuales Andes el duende se identifica con el espíritu de los abortos o de niños muertos a corta edad; por ello para algunos estudiosos el duende representa socialmente una figura que previene contra el aborto y el infanticidio[291]; en todo caso esta concepción es compartida en toda Piura y explica el carácter infantil de la figura mítica y la búsqueda del calor materno.

Además de por su origen el duende piurano se define por llevar un gran sombrero similar al de los campesinos; tiene un carácter burlón y en principio inofensivo, pero sus apariciones pueden causar el síndrome del *susto*; tiene predilección por tratar con niños y madres recientes y puede cambiar su tamaño y transfigurarse de apariencia infantil a anciana a voluntad.

[288] SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, op. cit. págs. 179-180. En este caso, la definición de *hapiñuño* parece acercarse más a la imagen mítica de los *gentiles*.
[289] GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, op. cit. pág. 40.
[290] POLIA, Mario, *Despierta, remedio...* pág. 226.
[291] CASAVERDE ROJAS, Juvenal, cit. en TORO MONTALVO, César, op. cit. págs. 363-364.

**Los duendes**

Procedencia: toda la región[292]

Los duendes son espíritus mágicos que viven en la cosmovisión del mundo campesino; unas veces causan estruendos, trastornos y otras veces son traviesos y juguetones.

Cuenta mi abuelo que don Felimón Domínguez regresaba tarde la noche al pueblo, fue por el camino donde están esas peñitas juntas que parecen mellizas, allí mismo se encontró con dos *churritos*[293] tirados en el suelo que lloraban y tiritaban de frío. Presuroso don Filo los abrigó con su poncho, creía que alguna mujer desalmada los había botado por ese camino solitario y peligroso.

Como pudo cargó en sus brazos a los *churritos*, decidió llevarlos a casa, para abrigarlos bien y alimentarlos con leche caliente, leche de cabra que era más rica.

A medida que avanzaba, sus buenas intenciones y pensamientos bondadosos fueron cambiando, cada paso que daba los churres aumentaban de peso cada vez más y más, les miró la cara y asombrado vio que las muelas y las orejas le habían crecido como murciélagos; asustado, los tiró al cerco de espinas de donde salió una estruendosa y burlona carcajada.

Los duendes son traviesos, por eso es que los campesinos a quienes les toca regar sus chacras en las noches tienen que llevar fósforos porque en el momento menos pensado el duende les apaga la lámpara y los deja a oscuras.

[292] Tomado íntegramente de ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. págs. 69-71.
[293] Diminutivo de *churres*, niños.

También dicen que el duende sale por el río, que ven que desde una peña grande se tira de cabeza al agua y que al rato sale bailando en medio del agua sin hundirse.

Dicen que una vez se les presentó a unos pastores de cabras, estos pensaron que eran algunos *churritos* perdidos, les brindaron agua y comida. Cuentan que cuando estaban arriando el ganado para regresar a casa, cada vez que gritaban atajando el ganado, otra voz les contestaba remedándolos.

Cuentan también que allí en la *pampa de la bola*[294], en las noches de luna clarita desde lejos se divisan dos churritos moñoncitos[295] que se ponen a jugar pelota, juegan las empuñadas, se pelean y se abrazan, que cuando algún curioso se acerca se van reduciendo de tamaño hasta que desaparecen por unos chopesales[296].

Dicen también que unas veces anda uno y otras veces de parejita. Porque según cuenta don Pancho Carrillo, otra vez que iba camino a su chacra por ese callejón siempre largo y solitario, delante de él iban dos criaturas llorando. Estaban con sombrero grande y *emponchaos*[297], don Pancho Carrillo pensaba que estaban perdidos, y empezó a tranquear mas rápido para ver si los alcanzaba, cada vez caminaba más y cada vez se alejaban más, parecía que caminaban en el aire. Don Pancho Carrillo, que era conocido como un hombre

[294] Canchón de Yapatera, provincia de Morropón; recibe este nombre por ser donde se juega al fútbol.
[295] Con el pelo largo. En la tradición campesina de Piura no se cortaba el pelo a los infantes hasta los siete u ocho años, momento en que se producía el rito social del *pelamiento*: los amigos de la familia cortan un mechón al niño y a cambio depositan dinero en una bandeja para su crianza; en otros tiempos aportaban animales de corral. Las dos personas con derecho a cortar más pelo y obligación de aportar más recursos eran llamados *padrino y madrina de pelamiento*, que dentro del complejo padrinazgo piurano se sumaban a otros padrinos menores, como los *padrinos de uñas*, que ejecutaban un ritual similar al del *pelamiento* al cortar por primera vez las uñas al recién nacido. Estas tradiciones siguen vigentes en ciertas zonas; los padrinos de bautismo se consideran, en todo caso, los más importantes.
[296] Bosque de chopes, *gustavia cuballoensis*, frutal de 8-10 metros de altura de copa frondosa. Véase BLASCO, Mario; LLAVERÍA, Manuel y CHÁVEZ, Wander, *Características de la producción de frutales nativos en la Amazonía peruana*, Lima, IICA, 1978, pág. 16.
[297] Vestidos con poncho.

valiente empezó a sudar frío, se detuvo en seco, sintió miedo y mejor decidió regresar a casa. Dio media vuelta y empezó su retorno a toda prisa; cuando volvió la mirada hacia atrás se dio cuenta que los churres llorones lo venían siguiendo.

El pobre hombre llegó corriendo y sin sosiego a su casa, donde cayó *privao*[298] en el suelo. Tuvieron que darle agua de azahares para aliviarlo. Y solo fue después de mucho tiempo que de a pocos le fue pasando el susto.

**Estudio**

Esta tradición ha sido seleccionada porque expresa de manera sintética las características del duende en toda la región de Piura. No aporta casos particulares que requieran mayor explicación pero sí presenta las propiedades generales de esta figura mítica. En el caso de Felimón Domínguez vemos cómo dos duendes se aparecen fingiendo ser niños abandonados; en el camino a casa del campesino que los ha recogido comienzan a aumentar de peso, lo que lleva al hombre a mirarlos: en este caso presentan grandes dientes y orejas de murciélago; en otros pueden mostrar bigote o cara de anciano[299]. La intención, en todo caso, es sólo la de asustar a los caminantes.

Tras el caso de Felimón se ofrece un breve catálogo de apariciones: los duendes como niños que juegan; los duendes burlándose de unos cabreros. Más interesante resulta que se vincule al duende con el río, sobre cuyas aguas puede bailar sin hundirse. La importancia para la mitología piurana de las corrientes de agua, que ya se ha tratado en la tradición del *viejo regador* y la figura mítica de la huaca, vuelve una vez más a hacerse patente.

[298] Desmayado.
[299] HOCQUENGEM, Anne Marie, e INGA, Max, *Los encantos...* págs.103-105.

Por último, en el caso de Pancho Carrillo, se presenta el duende en su visión más clásica: vestido con sombrero campesino y poncho, apareciendo de noche y persiguiendo a un hombre sin otra intención que asustarlo. La cura del síndrome cultural del *susto* se produce aquí a base de agua de azahar (elaborada con hojas de naranjo), práctica heredada de la España árabe, que atribuía a este preparado virtudes de panacea. El peligro del duende para aquellos que nada han tenido que ver con su transformación de humano en ser sobrenatural no es mortal ni causa demasiados problemas a los adultos pero sí puede ser un grave riesgo para sus padres, que con su abandono provocaron su conversión, o para otros niños, como veremos en las siguientes tradiciones.

**El duende jugador**

Procedencia: toda la región[300]

Una joven mujer campesina vivía con su hijo pequeño; debía ocuparse ella sola del niño, de la casa, de la huerta y de las pocas cabras que tenía. Cuando su hijo creció lo llevó consigo a la altura donde apacentaba el rebaño, pensando que aunque era aún muy niño podría dejarlo a cargo de la sencilla tarea de pastorear las cabras.

– Antes de que oscurezca, dirige las cabras de regreso a la casa. No te asustes, hijo, no está lejos. ¿Ves? Desde aquí se distingue el tejado.

– Pero madre, ¿y si se levanta la niebla?

– Si hay niebla yo la veré y vendré por ti; quédate quieto para no caerte en alguna quebrada y silba para que pueda encontrarte.

– Madre, ¿y si viene el puma?

– Si viene el puma, alza los brazos y grita. Si el animal es pequeño se asustará y huirá; si no, yo oiré el grito y vendré a ayudarte.

Con estas indicaciones la joven madre se marchó a trabajar en el valle y el pequeño quedó solo en la altura, rodeado del rebaño. Pasaron las horas y nada ocurría, más que el transitar del sol y el ramonear de las cabras. En la garganta del niño el miedo fue aflojando.

Al mediodía le pareció ver un movimiento junto a un roquedal cercano. Con inquietud, se acercó a ver. Un ser pequeño como él, pero con el rostro arrugado de un viejo y un gran sombrero en la cabeza le espiaba entre las rocas.

[300] Información personal de Fernando Javier Silva Guerrero, de Piura. Fernando, nacido en 1981, me relató esta tradición en la ciudad en mayo de 2008, cuando era estudiante de Educación –especialidad en Lengua y Literatura – en la Universidad Nacional de Piura. En el momento de redacción de este texto trabaja como docente en Lima.

– ¿No te aburre mirar las cabras? ¿No quieres jugar?– le preguntó el duende, enseñándole el mazo de cartas.

El niño no se lo pensó demasiado. Estaba harto del monótono pastar del rebaño, y la sonrisa y la estatura del nuevo amigo, tan alto como él, no le daban qué temer. Se sentaron cerca de los animales y jugaron una larga partida. A ratos el niño se ponía por delante, en otros momento parecía que el duende iba a ganar. Pasaron las horas y el sol se acercó a las cumbres tras las que desaparecía cada tarde cuando el niño se llevó la última mano.

– Te gané. Ahora tengo que marcharme – dijo levantándose.

Bajo el sombrero, los ojos del duende centellearon.

– Tienes que darme la revancha.

El niño titubeó un momento, vista la hora, y se sentó de nuevo. No le apetecía otra partida pero entre los chicos del pueblo esa era la regla de todo juego: el perdedor puede pedir una revancha. Empezó a jugar tan mal como pudo para volver cuanto antes a la casa.

– ¿Crees que no me doy cuenta?– dijo el duende – ¡No te puedes dejar ganar! Volvemos a empezar la partida.

Pasó el tiempo y ninguno se adelantaba al otro. Cuando el sol pasó tras los montes el niño quiso marcharse argumentando la hora pero el duende le reclamó:

– No puedes irte a mitad de partida. Juega, ¡juega! – dijo el duende. Su mirada centelleante amedrentaba al niño, que volvió a las cartas.

Y pasó aún más tiempo. Con la última luz el niño otra vez quiso marcharse.

– Juega, ¡juega!

Y con las primeras estrellas.

– Juega, ¡juega!

Entrada la noche, el niño volvió a llevarse la mano definitiva.

– Ahora sí. Ahora vuélvete a tu casa – dijo el duende con una sonrisa llena de malicia, y desapareció dando brincos entre las sombras.

El niño reunió a las cabras que ya dormitaban y con la luz de la luna siguió el camino hacia el pueblo. Vio casas que no conocía; los árboles que le eran familiares no aparecían y en cambio otros distintos jalonaban la senda. ¿Era otra broma del duende? ¿Era la noche? ¿O confundía el camino? Al fin llegó a su casa, que era y no era la misma de la que había salido esa mañana.

Entró y desde un rincón de la sala una anciana lo miró sin miedo y sin sorpresa.

– Señora, ¿quién es usted?

– La dueña de esta casa. Y tú, ¿Quién eres?

– No, señora, perdone; aquí vivo yo con mi madre, y a usted no la conozco. ¿Dónde está mi madre? ¡Madre! ¿Dónde estás? ¡Ya regresé!

Se miraron un momento y en los ojos, que no envejecen, el niño reconoció a su madre.

– Yo a mi hijo lo espero desde hace cincuenta años.

**Estudio**

La presente tradición, con leves variaciones, fue recogida también por Carlota Carvallo de Núñez con el título de «Oshta y el duende»[301] (Oshta es el diminutivo andino de Eustaquio). En este caso he decidido incluir en el estudio la versión oral dado

[301] CARVALLO DE NÚÑEZ, Carlota, «Oshta y el duende», en TORO MONTALVO, César, Op. Cit. (tomo 1), págs. 146-150.

que no hay diferencias sustantivas entre una y otra, y como ya se indicó en la introducción, ante un testimonio escrito y uno oral, se elegirá siempre el segundo por tratarse de la tradición viva en su formato natural de transmisión.

En el relato del duende jugador se encuentran características importantes de esta figura mítica. La primera, la vinculación con los niños, que ya hemos visto en el estudio previo, debida a su carácter pueril. La cara arrugada que muestra el duende da lugar al binomio de apariencia a la vez infantil y anciana. Este binomio se refuerza durante la partida con el niño protagonista: aunque guste de juegos infantiles y no se maneje bien en ellos, como un chiquillo aún pequeño, es astuto como para darse cuenta de que su rival se deja ganar, y para mantenerlo con trucos a su lado. Tras la partida se entiende el motivo del binomio infancia/vejez que define al duende: en el lapso del juego ha pasado en realidad más de medio siglo, sin que el niño se haya visto afectado por la edad. Y es que el duende, como todo personaje mítico, se sitúa en la eternidad, el no-tiempo por antonomasia, frente al tiempo en que vive el ser humano. Este hecho no es privativo del duende, como se verá en capítulos posteriores, ni de Perú: en la región española de Cantabria, el joven que es capturado con engaños por la anjana de Ucieda pasa cincuenta años sin darse cuenta del transcurrir del tiempo y sin envejecer[302], como en la presente tradición. El reencuentro del niño con su madre remite a la naturaleza no del todo negativa del duende, que aunque crea molestias que pueden llegar a ser graves a quien se topa con él, no es una figura que cause la muerte ni daños irreparables. Antes bien, en este caso concreto, aparece como un ser burlón que no mide la gravedad de sus bromas y que, al ser en esencia la negación de las edades humanas (porque une sus dos extremos, infancia y vejez) no repara en la importancia que el tiempo tiene en la breve vida de las personas.

[302] MERINO, José María, op. cit. págs. 130-131.

**El duende de Yapatera**

Procedencia: provincias de costa[303]

Mi abuelo contaba que allá cerca de la loma colorada, los gritos y llantos de un niño abandonado siempre asustan a los que pasan tarde por la noche. Dicen que son los lamentos de un niño que fue abortado y que una mala madre lo enterró por allí sin el agua bautismal y que por eso se había convertido en duende.

Mi abuela cuenta que el duende siempre es chiquito como enano, y sale con un sombrero grande, a veces con poncho y baquetas[304] y otras veces con botas y ropa de cachaco[305]. Dice también que el duende para salir tiene sus horas. Puede salir a las seis de la mañana, a las seis de la tarde y en la media noche.

Dice mi abuelo que el duende sale a asustar porque su alma no encuentra paz. Por eso dicen que siempre llegaba a la casa de la que fue su madre para asustarla. Cuando estaba durmiendo la destapaba, le tiraba de los pelos y la jalaba de los pies y no la dejaba dormir en paz. Cuenta también que cuando la mamá del duende tuvo otro hijo, éste llegaba pasada la medianoche y pellizcaba al *churrito* y lo hacía llorar, y otras veces lo sacaba de la hamaca y lo dejaba en el suelo. Dicen también que esa misma señora contaba que una vez se había ido a cargar agua a la acequia y dejó a su hijo en la hamaca. Cuando regresó encontró al duende meciendo y arrullando al niño y le cantaba canciones que ella nunca había escuchado.

[303] Tomado íntegramente de ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. págs. 65-66.
[304] Sandalias campesinas, de cuero basto y, actualmente, con suela de caucho a veces reutilizada de un neumático viejo.
[305] Soldado.

La gente más antigua le aconsejó. El duende llegaba a su casa porque el *churrito* estaba moro y si no lo bautizaba el duende se lo iba a llevar buscando su salvación. Inmediatamente consiguieron padrinos y le *corrieron el agua* [306] al niño. El duende nunca más volvió.

Dice mi abuelo que hasta ahora el duende merodea por las noches buscando niños moros para la salvación de su alma, porque si logra llevárselos al fin podrá descansar y se convertirá en persona normal como nosotros.

**Estudio**

En la presente tradición se expresa con más claridad la imagen mítica del duende en una de las vertientes citadas en la introducción al capítulo, la del espíritu de un aborto o un niño muerto sin bautismo. Es este caso, el texto de Alzamora deja lugar a la duda sobre si se trata de un embarazo malogrado tras el que el cadáver no recibe la llamada *agua de seguro*[307] o bien de un aborto voluntario. Me inclino por la idea de que se trate de un aborto a la luz de los estudios de Mario Polia en el caso de la sierra de Piura:

> Algunas parteras, en previsión de un desenlace fatal, rocían el vientre de la parturienta con agua bendita porque dicen que el *agua de socorro* (el bautismo oficiado por un no-sacerdote) no vale para el aborto. Otras afirman que en todo caso es necesario echar agua bendita al aborto para que no se transforme en "sombra mala" que llora en el día de Viernes Santo. [...] Respecto a1 alma del aborto se cree que vaya al "limbo", un lugar sombrío que está en este mundo. En el limbo, el aborto llorará y rogará para que uno de sus padres muera, para así "quitarle el bautismo" y en esta forma, ya bautizados, los abortos salen al cielo, mientras que el padre o la madre permanecen en el limbo como castigo. Esto ocurre en caso de aborto intencional.[308]

En el presente texto el duende no se queda en el limbo sino que sigue actuando en el mundo físico; no busca, además, arrebatarle el bautismo a su madre (de su padre

[306] Correr el agua: bautizar.
[307] Agua de seguro o agua de socorro: bautismo que presta un cristiano no ordenado sacerdote ante la posibilidad de muerte inminente.
[308] POLIA, Mario, «La muerte en la sierra de Piura: prácticas funerarias y creencias acerca de los muertos en las evidencias arqueológicas y en el material etnográfico», en *Anthropologica*, nº 15, Lima, PUCP, 1997, págs. 7-69.

nada se dice) sino que busca su salvación por otra vía, que veremos a continuación. Estas diferencias pueden deberse a la distinta herencia étnica y religiosa que existe entre la costa y la sierra en Piura.

La manera en que este duende busca su salvación es el secuestro de un niño vivo que no esté bautizado. En este caso, por tanto, no es para apropiarse del bautismo del otro. Su motivación no está clara, por lo que ofrezco a continuación dos hipótesis.

Como primera conjetura, el duende puede querer al niño no bautizado para que ocupe su lugar en el limbo y librarse él de esta situación. Habría aquí un vacío de interpretación siguiendo rectamente la doctrina católica, dado que según ella el alma de toda persona muerta está en algún lugar del cielo o el infierno, y el duende se libraría de la región infernal del limbo[309] pero no podría acceder al cielo, quedando en una situación indeterminada. Sin embargo, sí existe en la tradición de España, país también católico, la imagen mítica de la Güestia, que ya se ha tratado, en la que un espíritu puede hacer que un vivo ocupe su lugar en la procesión fantasmal, sin que quede claro a dónde va el alma liberada[310]. "Podrá descansar", dice el presente texto, concepto que sin entrar en delicadezas teológicas coincide con la religiosidad popular: el muerto, más que una residencia eterna del alma, busca el descanso.

Como segunda hipótesis, puede ser que el protagonista quiera sacrificar a un niño sin bautismo para deshacer el *encanto* que a él lo mantiene en su condición de duende. Ya se ha comentado que el bautismo priva de capacidad mágica en un sentido indígena, por lo que un bautizado no serviría a tal fin. En algún mito de raíz arcaica, como es el de la *barquita misteriosa* que se tratará más adelante, se recurre al sacrificio de un bebé para deshacer un *encanto*. Este uso parece reminiscencia de los usos de sacrificios humanos que se dieron en toda Piura hasta bien entrada la época inca. En el

[309] El carácter infernal del limbo se explica más adelante.
[310] MERINO, José María, op. cit. págs. 178-184.

caso de la *barquita misteriosa*, una vez que se deshace el *encanto* las personas que habían sido atrapadas por él son libres y pueden reintegrarse en la comunidad, unos en condición de vivos, otros en condición de muertos: ya se ha dicho que la persona muerta, en la mentalidad indígena, sigue perteneciendo a la colectividad. En el presente texto, esta teoría estaría avalada al indicarse que, tras el sacrificio, el duende "se convertirá en persona normal como nosotros", es decir, regresará a la comunidad a la que hubiese pertenecido de haberse seguido el desarrollo normal y normativo de su paso por el mundo.

**El duende de Cumbibira**

Procedencia: provincias de costa[311]

A la posta médica de Cumbibira llegó una mujer embarazada, a punto de dar a luz. Nunca se supo bien por qué, la enfermera y la obstetriz[312] no quisieron atenderla. La pobre mujer dio a luz sola, a la puerta del edificio, sin ayuda de nadie, y su bebé murió en el parto.

Se levantó un escándalo en el pueblo cuando se supo; llegaron al lugar las autoridades, levantaron el cuerpecito del bebé. Pero a la puerta de la posta quedó *regada* la placenta. Una señora del pueblo dijo que esa placenta no se podía dejar ahí y la llevó a enterrar en una pequeña quebrada a la entrada de Cumbibira.

Desde entonces, al llegar la noche en ese lugar se escucha el llanto de un recién nacido. Y cada semana, del punto donde enterraron la placenta sale un gran macanche, de tres metros de largo. Es muy peligroso; se pasea por los alrededores y devora a quien se encuentra.

En cuanto al *angelito*[313], hoy se ha convertido en duende. Según la gente que lo ha visto ya no es un bebé; se ha desarrollado y se presenta como un niño que ya camina y en las noches sale a llorar frente a la posta médica. Por las protestas de la población las mujeres que no quisieron atender a su madre ya no trabajan ahí. Pero el duende las busca en el lugar donde murió, todas las tardes desde que oscurece hasta las diez de la noche. Si el duende las encontrase sufrirían su venganza.

---

[311] El informante de esta tradición fue Matías Cruz, profesor jubilado y estudioso de las expresiones artísticas populares. Vive en Catacaos, capital de la artesanía de Piura; la presente narración se refiere a un pueblo, Cumbibira, cercano a su ciudad. Me relató esta tradición en mayo de 2008, y los hechos narrados habían tenido lugar diez años antes.

[312] En Piura se utiliza habitualmente este término como femenino de *obstetra*.

[313] Se llama *angelito* al niño muerto, especialmente si falleció siendo bebé. En Piura, sobre todo en la zona de sierra, se celebra el día antes de la *fiesta de los muertos* (noche del 31 de octubre al 1 de noviembre) la *fiesta de angelitos*.

Los vecinos han buscado a un sacerdote para que le dé bautismo a ese niño. Según ellos, sigue apareciéndose para pedir que lo liberen del infierno. Mientras tanto regresará cada tarde a la posta médica y en Cumbibira seguirá habitando el diablo en su forma de macanche.

**Estudio**

Esta tradición ilustra la identificación de los duendes con espíritus de abortos o de niños muertos a corta edad que se mencionó en la descripción general de esta figura mítica. Encontramos aquí tanto elementos católicos como características propias de la cosmovisión autóctona. El primero de ellos es la llamativa transformación de la placenta del bebé muerto en un macanche (gran serpiente) de carácter sanguinario, que todas las semanas sale en busca de comida y ha devorado ya a varios vecinos.

En la tradición andina, la placenta es un elemento funtivo del momento peligroso y liminar que es el parto. En él se produce, si todo va bien, un nacimiento, con toda su carga simbólica de perpetuación de la comunidad, pero sus complicaciones pueden dar lugar a la muerte de la madre, del neonato o de ambos. En caso de que el nacimiento se produzca sin mayores contratiempos la tradición andina marca que la placenta debe recibir un tratamiento ritual determinado, en tanto que se considera un "doble" del nacido que puede perjudicarle[314]. En el caso de Piura, debe ser enterrada bien en las inmediaciones de un cementerio, bien en las afueras del poblado. Si se deja sin enterrar, la placenta puede convertirse por sí misma en duende[315] que ronda al niño junto al que nació.

[314] PLATT; Tristan, «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes», en *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, 2, Madrid, CSIC, 2001, págs. 633-678.
[315] POLIA, Mario, *Estructuras culturales de la medicina tradicional andina*, Buenos Aires, Prometeo, 1994, pág. 143. Para una profundización en el tema, véase DAVIDSON, Judith, «La sombra de la vida. La placenta en el mundo andino», en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, nº 12, Lima, IFEA, 1983, págs. 69- 81.

En nuestro caso, el bebé muerto se transforma en duende; la placenta en una serpiente sanguinaria. Ya se ha hablado del carácter de la serpiente mítica o *amaru* relacionada con el *hurin pacha*, el mundo subterráneo donde se hallan los muertos y se desarrolla la vida de los antepasados; también de que el espíritu de un *apu* puede, en ocasiones, aparecer de esta manera. Posiblemente el macanche de esta tradición simboliza la *sombra*[316] del bebé, que habita junto con sus antepasados indígenas por no haber sido bautizado y se muestra por ello con la apariencia de un ser del *hurin pacha*. No obstante, la comunidad de Cumbibira, profundamente cristianizada, entiende que esta serpiente, y más aún dado su carácter sanguinario, es la expresión del diablo, representado en efecto en la imaginería católica con figura de serpiente.

La solución que plantea la comunidad, buscar un sacerdote para rociar con agua bendita el lugar de enterramiento de la placenta, es ya totalmente católica. Tanto, que hasta presenta un fino razonamiento teológico. En Piura, sobre todo en la sierra, se suele considerar que los niños muertos se convierten en *angelitos*, que habitan en un lugar que «no es el limbo de los teólogos ni el paraíso de los santos, sino un rincón azul y dulce del cielo[317]». En cambio, en Cumbibira se atribuye al niño muerto una residencia infernal, lo que coincide con el pensamiento católico: los infantes que mueren sin bautismo, y por lo tanto con el pecado original, van al limbo, una de las regiones del infierno, hasta el día del Juicio Final[318].

Por lo demás, el duende presenta la apariencia de un niño pequeño y carácter desagradable pero no peligroso, propiedades ya tratadas de esta figura mítica. Como

---

[316] Se ha explicado este concepto en la introducción al capítulo referido a los fantasmas. Véase POLIA, Mario, *Despierta,remedio*... págs. 154-167 y *La sangre*... págs. 135-175.
[317] POLIA, Mario, *La sangre*... pág. 177.
[318] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, « La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo», http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html, visitado el 25-5-2013. Téngase en cuenta que esta teoría no es un dogma de fe sino una hipótesis teológica, pero muy popular desde que la enunciase San Agustín.

último aspecto es importante resaltar la función social del mito: en la introducción al presente capítulo se había explicado cómo, según ciertos teóricos[319], la figura del duende actuaría como un método inconsciente de evitación del aborto y el infanticidio dentro de las comunidades prehispánicas. Las dificultades del crecimiento demográfico en épocas pasadas y la necesidad de aumento poblacional darían lugar a esta imagen mítica, que se mantendría con fuerte vigencia gracias al pensamiento católico contrario a cualquier interrupción del embarazo. En el presente relato, el mito funciona sobre un problema actual: la pobre atención sanitaria que recibe la población en general debido a que apenas existe sanidad pública en el país y los establecimientos privados llegan a dejar morir a pacientes que no pueden pagar sus gastos médicos. Esta situación, difícil de por sí, se hace más dramática en momentos tan llenos de significado en lo colectivo y tan delicados en lo individual como el embarazo y el parto. Materialmente, la figura mítica del duende actuaría en el pasado como un garante del crecimiento demográfico que aseguraría la pervivencia de la comunidad y su fortaleza frente a otros grupos. En la actualidad, si bien mantiene la valencia anterior, tendría también la función de advertir sobre la necesidad de atender adecuadamente a las mujeres embarazadas, un sector muy vulnerable, por encima de cualquier otra consideración económica o social. Este texto representa, así, un ejemplo de adaptación de una figura arcaica como es el duende a la problemática moderna de la comunidad, muestra de la vigencia y la función social que conserva en la actual Piura el pensamiento mítico.

[319] CASAVERDE ROJAS, Juvenal, cit. en TORO MONTALVO, César, op. cit. págs. 363-364

### 1.6 Animales mágicos

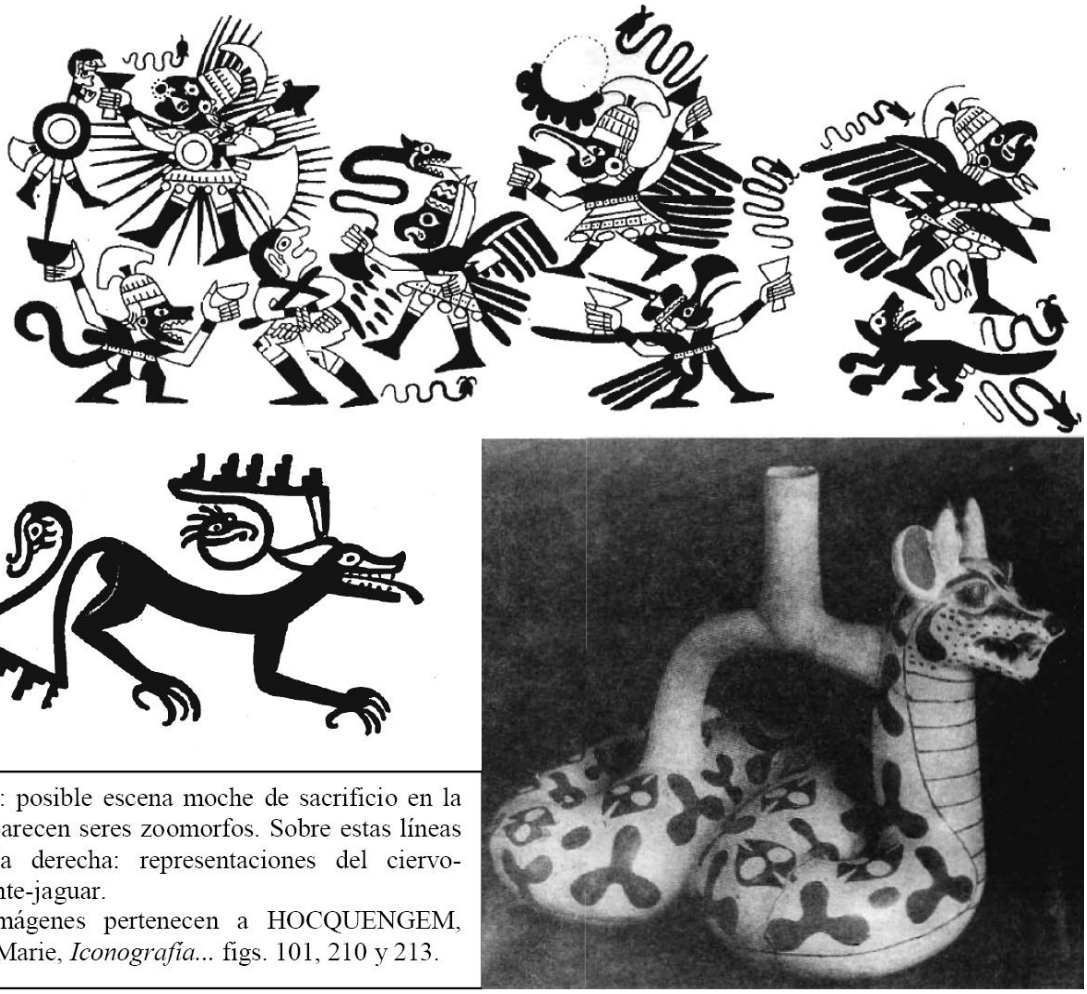
Entiendo por animales mágicos aquellas entidades dotadas de corporeidad que o bien presentan la forma física de una especie conocida pero intervienen en el mundo a través de una capacidad espiritual extraordinaria o bien tienen la apariencia de una criatura sobrenatural no antropomórfica.

Toda cultura en todo tiempo alberga creencias acerca de las capacidades extraordinarias de ciertas especies animales, o de ciertos individuos de una especie, o de la existencia de especies no reconocidas por la ciencia. Hay que tener en cuenta que existieron y existen sociedades como las cazadoras-recolectoras, en las que no se distingue de forma tajante entre animales y humanos; el theriomorfismo se asume como cierto y el carácter animista de la religión atribuye alma, inteligencia y hasta lenguaje a los animales[320]. En las sociedades sedentarias, por su parte, el espacio de fuera del poblado, salvaje y desconocido, puede ser habitado por toda clase de criaturas. No es necesario un catálogo de animales mágicos en Europa para recordar unicornios y pegasos, dragones y carbunclos, monstruos marinos y similares. Baste decir que las creencias en criaturas de existencia dudosa fueron llevadas a América en el mismo viaje del Descubrimiento, en el que Colón no halló monstruos, pero sí creyó entender que los había.

En cuanto al pensamiento indígena en este punto, poco se puede saber de primera mano; la iconografía, no obstante, parece revelar la creencia en ciertos seres de apariencia animal y carácter sobrenatural; desde las representaciones del felino sin huesos relacionadas con el dios Qhoa (sobre el que ya he hablado en el primer capítulo) hasta el *monstruo lunar* de la textilería chimú[321]. Más en concreto, la imaginería del imperio moche es rica en representaciones de personas en estado theriomórfico (por el

[320] BELTRÁN ALMERÍA, Luis, op. cit. pág. 250.
[321] REID, James, op. cit. págs 142-176.

carácter zoomorfo de ciertas divinidades) y de animales quiméricos como el llamado ciervo-serpiente-jaguar.



Arriba: posible escena moche de sacrificio en la que aparecen seres zoomorfos. Sobre estas líneas y a la derecha: representaciones del ciervo-serpiente-jaguar.
Las imágenes pertenecen a HOCQUENGEM, Anne Marie, *Iconografía...* figs. 101, 210 y 213.

Por otra parte, en la filosofía inca (cuyo origen es anterior al Tahuantinsuyo) encontramos los conceptos *kama*, que consisten en « la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*kamak*) a un ser u objeto animado (*kamasqa*)»[322]. Así, el *kamak* es una fuerza animante; el *kamasqa* es el receptor de la fuerza espiritual. Dado que para los incas toda la materia del universo ha sido animada por Pachacámac, toda entidad física ha recibido energía espiritual: también los animales tienen un tipo de alma. El concepto *ancha kamasqa*, es decir un individuo excepcionalmente dotado de energía

[322]CHACAMA, Juan. «Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales», en *Revista de Historia Indígena*, Santiago de Chile, UDC, nº 7, 2003, págs.139-158.

espiritual, explica que en la cosmovisión inca no sea extraña la imagen de un animal dotado de características sobrenaturales.

De la mezcla de estas ideas y de las figuras animales míticas de origen indígena y español vienen las imágenes mestizas que ahora veremos.

**El carbunclo**

Procedencia: toda la región[323].

El carbunclo es un gato negro de gran tamaño que aparece sólo de noche. En su frente parece tener un tercer ojo: si lo abre, se aprecia que en realidad es una piedra ardiente, con la que ilumina allá donde mira con luz de pleno día. Unos dicen que esta piedra es rubí, otros dicen diamante, pero muchos piensan que no es material conocido.

Vive cerca de los cerros, donde custodia los tesoros que se encuentran en las antiguas collonas. Se alimenta de la antimonia, la emanación del oro que es mortal para los humanos.

El carbunclo, sin que se sepa por qué, a veces indica con su presencia dónde encontrar su tesoro a hombres honrados. En cambio, ha existido entre algunos ambiciosos la práctica de capturar al carbunclo como si fuera gato montés, arrojándole por encima una manta. Cuando lo tienen en su poder, le quitan el rubí de la frente para obligar al animal a conducirlos hasta su collona. Han de tener cuidado los avarientos: cuando el carbunclo, tras cumplir su palabra, recupera su rubí cierra de nuevo la cueva y deja adentro, encantado para siempre, al cazador. Otras veces es la antimonia de los metales la que mata a los avariciosos.

El carbunclo ya existía mucho antes que nuestros antepasados. Él no atiende a pactos ni llamadas, y vive como animal custodio de su cerro.

[323] Testimonios principales: POLIA, Mario, *Las lagunas*... págs. 151-152; "LUJUFHER", «El carbunclo», en http://ecua-torianisimo1.blogspot.com/2009/02/carbunco.html, consultado el 2-11-2011.

**Estudio**

El relato mítico del carbunclo requiere una explicación amplia de su origen. Para empezar, el nombre deriva de una antigua tradición europea. Una serpiente alada, llamada vouivre o guivre en su expresión francesa, es la encargada de custodiar grandes tesoros. En su frente lleva un carbón ardiente o un rubí. En latín, ambas realidades se expresan con la palabra carbuncŭlus, de ahí el nombre general de la entidad. En el mundo celto-británico, la entidad toma el nombre de wyvern, dragón de sólo dos patas, siendo asimilable al cuélebre asturiano y al culebre cántabro.

Su fama era tan extendida en la Edad Media que algunas casas nobiliarias como los Visconti o los Sforza incluyeron su imagen en su escudo de armas, así como numerosas ciudades y países en toda Europa.

Izquierda: escudo de armas de la casa Sforza, con vouivre.

Derecha: escudo del reino de Wessex, con wyvern.

La procedencia última de la tradición europea del carbunclo hay que buscarla entre los pueblos indoiranios. En India y Sri-Lanka existe la figura mitológica de los *naga*, seres sobrenaturales que se presentan en forma de persona o de cobra. Cuando mantienen apariencia ofídica llevan en la boca la llamada *piedra cobra*, especie de

bezoar que asegura fortuna y larga vida a quien sea capaz de obtenerla[324]. La figura del *naga* parece haberse transmitido a través de la migración de los pueblos indoeuropeos, transformándose en torno a la Edad Media en serpiente alada o dragón.

Los conquistadores españoles, en su llegada a América, conocieron tradiciones relacionadas con un animal provisto de una piedra ardiente en la frente, dándole el nombre de carbunclo[325] aunque las entidades americanas difiriesen de las europeas. De hecho, con la palabra carbunclo se designan hoy día seres diversos del imaginario popular de toda América Latina. Así, en la zona centro-norte de Ecuador, en Chile y Cuba[326] el carbunclo tiene forma de perro; de mono o toro en Colombia[327]. En el sur de Ecuador[328] y en Perú, como hemos visto, designa a una entidad felínica. Unos y otros carbunclos tienen en común únicamente la piedra preciosa de su frente, codiciada siempre por buscadores de tesoros.

La más temprana referencia respecto al carbunclo peruano la encontramos en Pachacuti Yamqui, cuando afirma que le fueron llevadas al inca Pachacútec «piedras que alumbrauan de noche, sacandole de un *oscollo* de Aporima»[329]. Vemos aquí el nombre quechua del carbunclo, *oscollo*, y la referencia de que la piedra frontal de esta entidad alumbra con luz propia. El cronista Antonio de la Calancha, por su parte, afirma que cuando Túpac Yupanqui acudió al santuario levantado en la isla del lago Titicaca, «entrando el Inga a visitar este templo, el demonio, en figura de gato montés, corrió por la peña despidiendo de sí mucho fuego. Viendo esto el Inga veneró la peña por infalible

[324] PARKER, Henry, *Village folk-tales of Ceilon*, Nueva Delhi, Asian Educational Services, 2003, págs. 119-126.
[325] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. Tomo primero de la segunda parte, segundo de la obra*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1852, págs.47-48. (Edición digitalizada en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierrafirme-del-mar-oceano-tomo-primero-de-la-segunda-parte-segundo-de-la-obra--0/html/).
[326] FEIJÓO, Samuel, *Mitología cubana*, La Habana, Letras Cubanas, 1986, pág. 382.
[327] OCAMPO LÓPEZ, Javier, *Mitos y leyendas latinoamericanas*, Bogotá, Plaza & Janés, 2006, pág.177.
[328] VILLALBA LOZANO, Paulina, *Mitología ecuatoriana prehispánica y su influencia en el arte ecuatoriano prehispánico*, Quito, Universidad Tecnológica Equinoccial, 2007, pág.64.
[329] SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, op. cit. pág. 226.

deidad. Este debía ser el Carbunco.»[330] Estos dos testimonios atestiguan el carácter prehispánico del carbunclo peruano, asimilado luego parcialmente a la visión de los conquistadores.

Carbunclo (o *carbunco*) peruano representado en MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jaime, *Trujillo del Perú en el siglo XVIII, Tomo 6º, Cuadrúpedos, reptiles y sabandijas,* Madrid, Cultura Hispánica, 1987, lámina 47. Obsérvese el pliegue de piel a modo de tercer párpado que presenta la entidad en la frente, con el que puede cubrir la piedra brillante.

El carbunclo era tenido por un animal corriente del ecosistema peruano desde la época virreinal hasta bien entrada la edad contemporánea. La lámina arriba reproducida se encuentra en un tratado de flora y fauna; en el prestigioso periódico *Mercurio*

[330] CALANCHA, Antonio de la, y TORRES, Bernardo, *Crónicas agustinianas del Perú*. Tomo I, Madrid, CSIC, 1972 [1657], pág.119.

*Peruano* se dan descripciones del carbunclo y noticias sobre su encuentro[331]. Seleccionamos por su interés la siguiente:

> Apénas llegué á Manoa, practiqué la diligencia que me encargó el Excmo. Señor Virrey sobre el hallazgo del Carbunclo, y he encontrado un Infiel de la nación *Pira,* que no solo lo ha visto, sino que lo ha muerto, y lo votó por ignorancia como á cosa de ningún valor. Me asegura que los hay de dos especies: que los de la primera tienen poco mas de una quarta de alto, y los de la segunda media vara. La cortina con que cubre su resplandor, dice que es un plumage muy exquisito, y que en el pecho tiene unas pintas de singular hermosura. En su lengua *Pira,* le llaman *Inuyucoy.* Me ha dado palabra de entregármelo muerto, por ser imposible cogerlo vivo. Le regalé abundantemente con el fin de animarlo, y salió muy satisfecho de que no volvería sin él. Con este objeto partió para su antigua habitación, que está subiendo por el *Ucayali,* en la altura que hace frente á Tarma[332].

Entrando ya en el análisis del relato mítico que hemos presentado, la primera característica importante es que el carbunclo cuide los depósitos de minerales preciosos de los cerros. En la psique mestiza, todo cerro imbuido de poder sagrado tiene en su interior una *collona* o depósito. En él se encuentran las riquezas pertenecientes al *apu*: metales preciosos, ganado, pero también las personas que han sido *encantadas* por el cerro o por la entidad mítica responsable de su cuidado. Estos depósitos se abren ciertas noches del año, siendo las más afamadas la del Viernes Santo y la de San Juan.

Pero la relación del carbunclo con los metales va más allá. Esta entidad se alimenta de la *antimonia,* emanación mítica de los materiales preciosos, especialmente el oro, que envenena a las personas. La idea de la *antimonia* venenosa se complementa con el hecho de que el carbunclo premie al hombre honrado y castigue al avaricioso. Para el pensamiento indígena, los bienes materiales que puede recibir una comunidad son limitados, y por ello el que una persona acapare grandes riquezas significa que

[331]LEQUANDA, Joseph Ignacio de, «Continuación de la descripción geográfica de la ciudad y partido de Trujillo», en *Mercurio Peruano,* nº 249, 25 de mayo de 1793, págs.56-59.
[332]GIRBAL Y BARCELÓ, Narciso, «Concluye el papel antecedente», en *Mercurio Peruano,* número 152 correspondiente al 17 de junio de 1792, pág. 111. El antecedente al que se refiere, en el número anterior del semanario, es el «Segundo viage del padre fray Narciso Girbal y Barceló, á los pueblos de Manoa». La región de la que habla es texto es Puno, cercana a la isla donde Túpac Yupanqui también avistara el carbunclo. El indígena que promete cazar el animal, no obstante, es de Junín.

alguien se está quedando sin su parte, lo que puede crear un desequilibrio peligroso para la vida del grupo, por las razones que ya hemos señalado anteriormente. El carácter venenoso de la *antimonia* se relaciona también con el respeto debido a los *collonas* de los cerros: no se puede extraer de ellas ningún bien sin permiso del espíritu tutelar, por lo que los saqueadores son castigados a través de esta emanación[333].

En nuestras investigaciones hemos sabido de personas gravemente enfermas por saquear metales preciosos hallados en cerros o en cementerios prehispánicos, que atribuían su dolencia a la *tierra de muerto* (de la que hablaremos más adelante) en el segundo caso, a la antimonia en el primero. Si bien algunos intérpretes califican esta afección de "enfermedad moral" que se produce de forma psicosomática por faltar a los preceptos de la convivencia comunitaria, podemos afirmar que su resultado y síntomas son físicos y tangibles.

Por último, es de reseñar el hecho de que el carbunclo es un ser libre, cuyo comportamiento no se puede propiciar o conjurar a través del rito. Los premios y castigos que reparte dependen únicamente de su voluntad y no del comportamiento moral humano.

[333] Este hecho tiene también un carácter material. Como ya se señaló en la introducción, el cobre de la metalurgia prehispánica era arsenical: en las tumbas donde se enterraron estos objetos puede haber hoy día grandes concentraciones de arsénico, muy peligroso para la salud.

**El carbunclo (segunda versión)**

Procedencia: provincias de costa[334]

Allá por los años 1400, cuando los incas gobernaban el Tahuantinsuyo, el Inca llamó a los adivinos para que le dijeran sobre el futuro del imperio. En un ritual especial, los adivinos pronosticaron que dentro de los próximos cien años llegarían hombres blancos y barbudos montados en caballos, haciendo saqueos y destrucción y el imperio llegaría a su fin.

Probando mejor suerte, el Inca convocó a otros, pero los otros adivinos y sacerdotes coincidieron acertadamente con dicha predicción hasta por tres veces, lo que hizo montar en cólera al Inca, mandándolos a matar.

Ante la fatal predicción, el Inca mandó llamar a los consejeros de los cuatro Suyos, los que recomendaron construir un lugar secreto para guardar todo el tesoro del imperio; sobre todo los quipus y el gran disco solar de oro que se veneraba en el Koricancha de Cuzco.

El lugar escogido fue el cerro El Mobote, ubicado en Colán, y allí construyeron el recinto; el Inca ordenó recoger todos los objetos de oro, plata y piedras preciosas que había en los palacios, templos y fortalezas y todo este pesado e inmenso tesoro fue guardado en las cuevas de aquel cerro.

Cuentan los habitantes de Colán que los viejos antiguos vieron pasar la gran procesión del disco solar de oro que venía del Cuzco hasta aquí.

El Inca ordenó poner un guardián y fue un soldado indio llamado Karbunklo, quien convertido en ave fue el guardián del tesoro de los incas. El propio Inca cerró las puertas de la cueva con una llave que era una pluma de

[334] Tomada de RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas*... pág. 10. El párrafo final se ha elaborado a partir de la información personal obtenida de una conversación con el autor.

Karbunklo. El Inca devolvió al ave la pluma-llave y le encomendó ser el guardián del tesoro por todos los siglos.

Cuentan las gentes que el Karbunklo sale todas las noches y resplandece con su disco de oro en el pecho, y aparece soberano e imponente por la cumbre del cerro El Mobote.

Dicen que a la cueva se puede entrar por el sector de La Esperanza, por el predio 38; los parceleros no se atreven porque hasta el día de hoy el Karbunklo infunde respeto. El tesoro puede obtenerse si una persona llega en noche de luna al cerro El Mobote en Colán y, cuando se le aparezca el Karbunklo, consigue, de entre sus miles de plumas, arrancarle la pluma-llave. Pero si no acierta, el Karbunklo se lo llevará con él para que lo acompañe y sea también guardián del tesoro de los incas.

**Estudio**

En esta segunda versión acerca del carbunclo aparecen características de gran importancia en la cosmovisión mestiza. Para empezar, el relato se sitúa en plena época inca; de acuerdo al proceso que ya se ha comentado según el cual en la costa, donde la influencia hispánica es mayor que en el resto de la región, el pasado indígena ha sido asimilado de manera uniforme a la época incásica, frente a la visión de la sierra en la que se distingue la "época de los gentiles" de la "época de los incas". Es importante señalar que en la costa piurana el pasado indígena se asocia a un tiempo en que lo extraordinario era habitual y podía suceder toda clase de prodigios; de ahí que la conversión mágica de un hombre en un ave sobrenatural sea narrada con toda normalidad. Es también muy relevante que el conflicto que lleva a la creación del carbunclo provenga de la profecía según la cual los españoles conquistarían el

Tahuantinsuyo. Es casi un lugar común en toda América la referencia a profecías que pronosticaban el descubrimiento y la conquista; en el caso de Perú ya el Inca Garcilaso daba noticia del tema, atribuyéndole el vaticinio al Inca Viracocha[335]. El resultado de este vaticinio es el ocultamiento de los tesoros del Incario, otro tema recurrente en la tradición. Si bien no se produjo en realidad, la suposición de que los dignatarios de Cuzco hubiesen escondido parte de las riquezas imperiales contribuyó a la identificación de la ciudad perdida de Paititi con El Dorado.

En lo que respecta al presente texto, el disco solar efectivamente recibía adoración en el Coricancha de la capital, el actual monasterio de Santo Domingo. Otra vez según el Inca Garcilaso, «en el testero que llamamos altar mayor tenían puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con su rostro en redondo y con sus rayos y llamas de fuego todo de una pieza, ni más ni menos que la pintan los pintores. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared.»[336] Esta figura, según el Inca, fue capturada y repartida como botín tras la conquista a Mancio Serra, que la perdió en el juego sin que se supiera después su paradero, aunque sería probable que hubiera sido fundida como otras obras de arte indígenas realizadas en metales preciosos. Según otros, como Bartolomé de las Casas, el disco solar fue llevado lejos de Cuzco por la resistencia indígena, opinión muy difundida y que ha contribuido a alimentar la leyenda del tesoro perdido de los incas[337]. El hecho de que el lugar elegido para esconder estas riquezas se sitúe precisamente en el cerro El Mobote responde, por una parte, al fenómeno de localización[338] (consistente en situar en una zona concreta y

[335] INCA GARCILASO DE LA VEGA, op. cit. (tomo I) págs. 271-273.
[336] Ibid.; pág. 163.
[337] LAS CASAS, Bartolomé de, *De las antiguas gentes del Perú*, Barcelona, Linkgua, 2008, pág.52.
[338] CARO BAROJA, Julio, *De los arquetipos*...págs. 174-177

cercana al transmisor de la leyenda un relato compartido en múltiples lugares) y, por otra, a la especial relación de los cerros con las riquezas y la sacralidad indígena.

Respecto a la entidad que nos ocupa, el carbunclo, en el texto se afirma que recibe este nombre porque era el que llevaba mientras tenía forma humana. No obstante, "Karbunklo" no es un antropónimo indígena sino que procede, como ya se ha dicho, del latín *carbuncŭlus*. Esta falsa atribución del nombre es sencillamente un fenómeno de racionalización; ante la ausencia de una explicación difícilmente accesible para la mayoría de los pobladores se construye otra con apariencia verosímil. En cuanto a la forma de ave, parece responder a la imagen alada del *wyvern*. La existencia en el cuerpo de este carbunclo de una pluma-llave que permite el acceso al tesoro, además de constituir una imagen de gran encanto, podría remitir a la cuentística europea relacionada con los dragones custodios de riquezas o secretos, toda vez que, según parece, no existía en el Perú indígena mecanismo asimilable a las cerraduras usadas en Europa, África o Asia.

Finalmente, el hecho de que, aún conociéndose el lugar concreto que da entrada al tesoro no se haya intentado acceder a día de hoy por miedo al carbunclo revela la vitalidad de este mito en la actual comunidad mestiza. El castigo de quien lo intentara y no diera con la pluma-llave, pasar a ser guardián eterno del tesoro, insiste de manera actualizada sobre la idea ya vista en la tradición del *diablo de Maray* según la cual quien intenta acceder al espacio sacro del cerro sin ser un operador tradicional, un *maestro*, queda ya para siempre preso en ese espacio sagrado. La idea se presenta actualizada en tanto que el requisito para acceder no es ya ser un iniciado en el sacro tradicional sino cumplir, a la manera de los cuentos populares europeos, la prueba impuesta que prepara al héroe para la recepción de un objeto mágico[339].

[339] PROPP, Vladimir, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998, pág. 54.

Esa actualización supone un hecho extraordinario, como es el poder ver en pleno proceso el paso de esta tradición de la categoría de mito a la de cuento popular. Ya ha aparecido la *función D* del cuento maravilloso estudiada por Propp, pero no se completa. En todo cuento maravilloso, siempre que se presenta la *función D*, o primera función del donante, la prueba impuesta es cumplida por el héroe. En el caso de nuestro texto, en cambio, ha aparecido la función pero no el héroe que la cumpla. Las implicaciones de este hecho son grandes para la literatura popular: Propp descubrió que los cuentos maravillosos son la fosilización de antiguos mitos que habían perdido la estructura social y religiosa que los mantenía. En este caso, y creo que por primera vez, se observa ese proceso de transición: el viejo mito comienza a mostrar los brotes de la estructura del cuento maravilloso. Quizá el relato se cristalice en su actual forma; quizá se olvide; pero también puede ser que, con el paso de los siglos, vaya perdiendo su forma mítica hasta adoptar plenamente la apariencia del cuento maravilloso. Todo un ejemplo de hasta qué punto la narrativa tradicional piurana puede aportar nuevas perspectivas al estudio de la literatura popular.

**Artemio y el pavo real**

Procedencia: provincias de costa[340]

Hace muchos años, en la década de los ’70, nuestro distrito de Vice no contaba con carretera ni movilidad y era difícil trasladarse a Sechura o a La Unión. Artemio era un joven que había hecho sus estudios primarios, y a los dieciocho años le tocó hacer el servicio militar. Tuvo que dejar a sus padres, para quienes era el único apoyo en su trabajo de agricultores, e irse a servir a su patria. A los seis meses regresó de permiso, pero la movilidad no lo dejó en Vice, sino en el distrito de La Unión. Allí le dieron las diez, luego las once de la noche esperando alguna movilidad que pudiera llevarlo a Vice. Viendo la hora que era, decidió irse a pie antes de que se hiciera más tarde. Vino por lo que es hoy la Carretera Central, caminando solo, y al voltear la parte alta del distrito se le apareció un pavo que andaba delante de él. Al principio no le dio importancia, pero al seguir el camino el pavo empezó a tomar más cuerpo y hacerse más grande. Artemio seguía caminando: acostumbrado al ejército, marchaba con vigor. Caminó aún otro kilómetro y el pavo ante él se hacía cada vez más grande. Al llegar a la altura de lo que es hoy el colegio San Jacinto, el pavo abrió las alas revelándose como un ave multicolor. Sus alas y su cola brillaban: era como un carrusel de luces. Artemio, sorprendido, detuvo el paso. Luego meditó, tomó valor y siguió caminando. El ave, cruzada en el camino, se lo impedía, pero él quiso seguir avanzando. Al llegar a lo que es hoy el local de la policía nacional, Artemio apenas podía dar un paso, luchando con el ave que batía contra él sus alas y no lo dejaba avanzar.

[340] Testimonio único: trascripción del relato oral de Abraham Chapilliquén Martínez, de Vice, provincia de Sechura.

Divisó una casita del distrito, en la zona alta que entonces estaba desértica, casi sin edificar. Allí habitaba una señora que todavía está en vida. Artemio llama a la puerta, entra raudamente y sin poder hablar. La señora, que le conocía, le preguntó:

– Y, ¿qué pasa, Artemio?

Él no podía articular palabra, y con señas le hizo conocer que algo lo había *asustado*, una mala sombra. Ella lo reanimó, llamó a sus familiares y al cabo de un buen tiempo él fue recuperando el habla y pudo contar lo sucedido. El joven retornó al ejército, cumplió su misión y ni más se supo de la extraña aparición del pavo real.

Pero ocurrió que en el año 1976 entraron en funcionamiento el colegio secundario San Jacinto y la posta médica. Y en 1983, tras las lluvias, apareció el asentamiento San José de Vice; luego llegó el embellecimiento del distrito con la alameda principal. Así que entendemos que esta aparición nos quería dejar la noticia de que Vice iba a convertirse en un inmenso pavor real; quiso decirnos que Vice se iba a extender como hace este ave; que se iba a iluminar en su progreso.

**Estudio**

La presente tradición muestra concomitancias con relatos anteriores, como puedan ser la apariencia de ave de la entidad mítica y su presencia en un camino; el síndrome de *susto* que experimenta Artemio tras el encuentro: dado que estos temas ya han sido explicados no insistiré sobre ellos. Pero sí sobre la forma concreta que presenta el animal centro del relato: de pavo real. En primer lugar es reseñable que esta especie,

*pavo cristatus*[341], no es autóctona de Perú sino de India; extendida a Europa durante la época helenística y romana[342], en España se considera como un ave propia de los jardines más lujosos: de esta forma ha llegado a América. En la región he podido ver este ave únicamente en los terrenos de la Universidad de Piura en estado semisilvestre; no obstante, el clima de Sechura no hace del todo descartable que se puedan encontrar ejemplares en libertad. Estamos, de todas maneras, ante un caso de aclimatación de un animal foráneo, que integra ya el imaginario popular tanto como las especies originarias, proceso que ha ocurrido en la mitología peruana, por ejemplo, con los toros[343]. En la mitología universal, el pavo real es ave consagrada a Hera entre los griegos, figura que al ser adoptada por los romanos con el nombre de Juno mantiene la relación con ella[344]. En el arte cristiano, simboliza la inmortalidad y el alma incorruptible[345]. A modo de curiosidad, en la mitología hindú está asociado a Skanda, dios guerrero[346]: nótese la coincidencia con el carácter militar de Artemio.

Pero lo que más interesa de éste relato es la interpretación que hace la comunidad de Vice respecto a la aparición del animal: es un anuncio del futuro florecimiento del pueblo. La ornitomancia o adivinación a través de las aves es constante en toda cultura, dado que al conectar tierra y cielo son ideales mensajeras de los designios de los dioses; así ganó Rómulo el derecho a fundar Roma frente a su hermano; en España los augurios transmitidos por las aves ya se encuentran en el Cantar de Mio Cid cuando al salir de Vivar «ovieron corneja a diestra/ e al entrada de Burgos/

---

[341] BERNIS, Francisco; DE JUANA, Eduardo; DEL HOYO, Josep; FERRER, Xavier; FERNANDEZ-CRUZ, Manuel; SAEZ-ROYUELA, Ramón y SARGATA, Jordi, «Nombres de las aves del mundo recomendados por la sociedad española de ornitología. Segunda parte », en *Ardeola*, nº 41, Madrid, SEO/BirdLife, 1994, pág. 191.

[342] DAUBENTON, Louis Jean Marie, *Encyclopedia metódica. Historia natural de las aves*, Madrid, Antonio de Sancha ediciones, 1788, págs. 240-242.

[343] Véase por ejemplo la figura del toro Misitu en ARGUEDAS, José María, *Yawar fiesta*, Lima, Horizonte, 1980, o la manifestación en forma de toro de númenes andinos en POLIA, Mario, *Estructuras culturales...* págs. 136-153.

[344] GRIMAL, Pierre, op.cit., pág. 46.

[345] CIRLOT, Juan Eduardo, op. cit. pág. 356.

[346] PATTANAIK, Devdutt, *Mitología hindú*, Buenos Aires, Kier, 2006, pág. 143.

oviéronla a siniestra»[347]. En el mundo indígena existían los *hamurpa* o especialistas en la adivinación por medio de la observación de las aves[348], y entre la población campesina de Piura es habitual ver predicciones en el comportamiento de ciertos pájaros; esta costumbre es la que interviene en el presente texto, dirigiendo la interpretación popular de un suceso extraño hacia la categoría de augurio de un futuro brillante para su población.

[347] VICTORIO MARTÍNEZ, Juan Julián, *El Cantar de Mio Cid. Estudio Y Edición Crítica*, Madrid, UNED, 2012, pág. 57.
[348] SUESS, Paulo, *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos del siglo XVI*, Quito, Abya-Yala, 2002, pág. 38.

**La bestia nocturna (el caballo fantasma)**

Procedencia: provincias de costa[349]

Cuentan los abuelos que en el distrito de Pueblo Nuevo de Colán se aparecía muy de noche por el campo una bestia siniestra que atacaba a los campesinos hasta dejarlos inconscientes y mal heridos. Cuenta el abuelo que esta bestia era un fantasma en forma de caballo que cada vez que atacaba se hacia más fuerte.

Asustados y cansados de la bestia infernal, cierto día dos agricultores junto con don Pedro Julián Chinga se pusieron de acuerdo para enfrentar al raro animal. Y así fue, armados de palos, machetes y pistolas se fueron al campo, y ya avanzadas las doce de la noche, en medio de las sombras y el silencio, escucharon venir el fuerte galope de un caballo; el trote se acercaba más y cuando el extraño animal llegó hasta ellos, vieron a la tenebrosa bestia y le dispararon y tiraron todo lo que tenían a la mano, pero no le causaron daño alguno; sorprendidos y asustados y sin haber logrado matar al fantasmal animal, los hombres mejor huyeron pero la enfurecida bestia los atacó salvajemente hasta dejarlos inconscientes y casi medio muertos.

Cuenta la leyenda que la bestia se comporta así porque su dueño fue un agricultor, y cuando él murió, el buen animal pasó a poder de un hacendado malo; éste hacendado maltrataba mucho al pobre animal, lo torturaba. Un día el hacendado lo llevó al campo y en el camino se topo con una extraña persona vestida de blanco, y éste le pregunta al hacendado:

– ¿De quién es ese indefenso animal?

El hacendado, sorprendido, le responde:

[349] Tomada de: RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas...* pág.17.

– Fue de un agricultor que ya murió y ahora es mío.

Entonces el extraño personaje le replicó:

– ¡Devuélveme el caballo, es mío, me pertenece; dame mi bestia que tú la maltratas!

El hacendado, asustado y temblando de miedo, bajó del caballo y huyó despavorido, ante lo que el sujeto fantasmal le ordenó al caballo:

– ¡Atácalo, así como te maltrata, haz lo mismo tú!

La bestia inmediatamente corrió tras el hacendado, lo alcanzo y lo maltrató golpeándolo con sus pesadas patas hasta matarlo.

El abuelo cuenta que es así como la bestia fantasmal ha vuelto con su dueño muerto para no separarse jamás. Y que, si alguien se queda en el campo y se hace ya de noche, puede atacarle la bestia nocturna.

**Estudio**

Este texto presenta una característica cuando menos sorprendente, la imagen del fantasma de un animal. En Europa resultaría casi imposible encontrar una figura así dado que el cristianismo no reconoce que los animales tengan alma y, por tanto, un aspecto inmortal. De la Europa pagana sí provienen tradiciones acerca de perros de apariencia fantasmagórica, pero relacionados con la imagen arquetípica de Cerbero, es decir que no son fantasmas, el regreso de un animal muerto, sino seres inmortales ligados a lo infernal. Ya hemos visto que el caballo, animal que llega a Perú con la conquista, interviene en ciertos mitos y leyendas pero siendo la montura bien de un fantasma humano (como en Europa) bien del espíritu de un *apu.* La única imagen similar que he encontrado es la del caballo de Aragua de Maurín, en Venezuela, y aún

en este caso el animal fantasma es en realidad la transformación del espíritu del héroe Manuel Piar[350].

La imagen es más comprensible si tenemos en cuenta que para la cosmovisión indígena, como ya hemos visto, toda entidad física ha recibido de Pachacámac energía espiritual, luego también los animales tienen un tipo de alma. Parece que es esta la idea fundamental sobre la que se sustenta la figura principal del relato.

Pero la tradición expresa también otras circunstancias de la psique colectiva. La primera, el amor de los campesinos hacia los animales con los que comparten el trabajo. He visto en Piura cómo los equinos, inteligentes y cariñosos, que soportan pesadas cargas; que en las zonas llanas, a falta de bueyes o tractores, tiran del arado; que son también montura de sus dueños, creando una empatía física entre persona y animal, reciben generalmente la ternura de sus propietarios. La segunda, el odio hacia los hacendados. Aquí se nos ofrece el perfil de un terrateniente brutal, que maltrata al caballo que ha llegado a su poder tras la muerte de su primer dueño. La venganza llega de forma prodigiosa: el fantasma del campesino se presenta para inducir al caballo a matar al hacendado. Sin profundizar en el tema, parece obvio que ésta tradición representa también una vía de escape de las tensiones sociales al mostrar el castigo sobrenatural a la crueldad de los poderosos.

[350] SALAS DE LECUNA, Yolanda, *Manuel Piar, el héroe de múltiples rostros*, Caracas, Fundef, 2004, págs. 121-137.

**Los monstruos marinos de Lobitos**

Procedencia: provincias de costa[351]

Frente a la cueva de las Capullanas, en un punto muy alejado mar adentro existe un caladero donde siempre hay un gran banco de peces. Está en una zona donde el mar tiene unas doscientas brazadas de profundidad; el lugar en cuestión tiene menos de cincuenta, y ahí se ubica el banco.

Desde la fundación de Lobitos los pescadores faenaban continuamente en ese caladero, donde se encontraba toda clase de pesca. Incluso había embarcaciones que en todo el año sólo faenaban aquí, a pesar de la distancia, para asegurarse que la jornada iba a ser provechosa.

Pero un día al soltar el aparejo vieron un gran animal nadar cerca de la superficie. Cuando el sol llegó a lo más alto las aguas se hicieron más transparentes pudieron advertir que lo que se movía entre las barcas era una enorme tintorera. Su cabeza era tan grande que con sólo abrir la boca podía tragarse una embarcación entera con toda su tripulación. Era más larga que una ballena pero con el cuerpo más estrecho. Los pescadores ya habían oído hablar de este animal y sabían que se comía a la gente: rápidamente arriaron y regresaron a tierra.

Desde entonces la tintorera aparece cada cierto tiempo en ese caladero. Cuando los pescadores la ven se marchan de la zona y dejan pasar varios meses, a veces años, hasta asegurarse de que se ha ido. Cuando ella se va, regresa la pesca sobre ese banco.

Algunas personas que no han visto a la tintorera dicen que sólo es una ballena. Pero los pescadores la sabemos diferenciar, porque la ballena es más

[351] Testimonio de José María Pazos, pescador jubilado de Lobitos, obtenido en octubre de 2012.

ancha y porque no come gente. Desde lo que le pasó a Jonás, Diosito se lo prohibió y ahora la ballena sólo come anchovetas de las más chiquitas.

Además de la tintorera, en el mar cercano a Lobitos aparecía, aquí y allá, otro animal que llamamos la gata. Cuando los pescadores la ven se quedan quietos en la embarcación hasta que pase porque si los ve, se los come. Es más ofensivo que la tintorera pero no se queda mucho tiempo en un mismo lugar. La gata es tan grande como una ballena y se presenta sólo de noche.

**Estudio**

La imagen del monstruo marino es un tema universal, presente allá donde haya marineros y pescadores. Desde los Escila y Caribdis de la *Odisea* al Leviatán bíblico, las mitologías y literaturas de todo el mundo han fijado estas figuras en el imaginario colectivo. Más allá de que los supuestos monstruos marinos puedan o no corresponderse con animales que la ciencia ha descubierto y clasificado, su importancia reside en expresar el carácter misterioso del mar, sus peligros y la fascinación que produce. El mar es un territorio inmenso donde la vida humana no es posible más que a bordo de embarcaciones siempre sometidas a la fuerza de las olas, las mareas, las corrientes marinas, las galernas, que hacen la navegación precaria y azarosa. La vista no puede penetrar las aguas más allá de un pequeño calado; hasta épocas modernas ha sido imposible la visión de los fondos marinos, de los que sólo se conocía su profundidad a través del uso de sondas, y en los que la imaginación colectiva situaba toda clase de

Monstruo marino atacando una embarcación. Tomada de MAGNO, Olao, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Amberes, Falconis, 1572, fol. 187.

horrores y maravillas. La fauna marina, en especial los grandes animales como tiburones y ballenas, han contribuido sin duda a alimentar esta imagen del mar como hábitat de lo monstruoso y lo increíble.

En los imperios costeños del Perú antiguo, es decir el moche y el chimú, el mar tuvo una importancia religiosa acorde a su relevancia material. La economía de sus Estados basaba parte de su actividad en la pesca y en la recolección de mariscos; la agricultura utilizaba fertilizantes marinos. El calentamiento de las aguas del mar anunciaba el conocido fenómeno del Niño, con su alternancia de sequía y de inundaciones. El dualismo fundamental de su cultura establecía una fecunda oposición entre tierra y mar, que contraponía y hacía complementarios los ciclos de la vida en uno y otro ecosistema. En la religión, el mar era el camino de los muertos hacia el Más Allá y residencia de númenes cuyo carácter está aún en discusión. La cultura moche, especialmente, ha legado una impresionante iconografía donde se exhibe toda la importancia psicológica que para ella tenían la oposición entre tierra y océano, por una parte, y por otra la relevancia del mar y sus criaturas, tanto naturales como sobrenaturales[352].

Arriba: escena moche de combate entre númenes de la tierra y el mar. Abajo: escena moche de navegación. Tomadas de HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...Figs. 118 y 174.

[352] BOURGUET, Steve, op. cit. págs. 10-12 y 64-73.

La cultura inca compartía con los pueblos costeños algunas de sus percepciones sobre el mar, y a la conquista del Estado chimú, el Tahuantinsuyo heredó parte de sus elaboradas ideas religiosas. Sabemos que para los incas el mar era al tiempo una *paqarina*, lugar de nacimiento mítico de un linaje, y un camino hacia o una parte del *ukhu pacha*[353].

Entre los españoles existía asimismo una rica tradición relacionada con los seres míticos que habitan el mar, legada por la Antigüedad clásica[354] y por todos los pueblos que han dejado su importa en la Península. Monstruos, sirenas, tritones, hombres-pez se daban cita en la mentalidad de las gentes del mar españolas[355]. Dada la importancia que los marineros tuvieron desde el primer momento en la conquista de América, es indudable que las leyendas hispánicas sobre el mar han dejado también su influencia en las actuales imágenes mestizas.

En lo que respecta al texto en sí, el primer tema sobre el que se debe llamar la atención es la naturaleza de los entes protagonistas. Tanto la tintorera (*Prionace glauca*, también llamado tiburón azul)[356] como la gata (*Notorynchus cepedianus*, también llamada gatita)[357] son especies de tiburones presentes en la costa peruana; lo extraordinario de los protagonistas de esta narración es su tamaño. Aunque la tintorera puede superar ampliamente los tres metros de longitud, en ningún caso podrían llegar a los 15-17 metros de las ballenas adultas que transitan frente a la costa de Piura; su tamaño, por tanto, revela su carácter sobrenatural.

---

[353] BUSE, Hermann, «El mar en la religión», en TORO MONTALVO, César, Op. Cit. (tomo I), págs. 69-71.
[354] OLMOS, Ricardo, «Míticos pobladores del mar, tritones, hipocampos y delfines durante la época prerromana y republicana en España», en *Ephialte*, nº 1, Álava, IMI, 1989, págs.23-62.
[355] MERINO, José María, op. cit. págs. 209-212.
[356] http://www.viarural.com.pe/alimentos/pescados-y-mariscos/tintorera/tintorera.htm. Consultado el 26-4-2012.
[357] http://www.viarural.com.pe/alimentos/pescados-y-mariscos/gatita/gatita.htm. Consultado el 26-4-2012.

El caladero en el que aparece la tintorera gigante está mar adentro frente a la Cueva de las Capullanas, una cueva de prestigio sagrado de la que se tratará más adelante. La relación entre espacios del sacro tradicional y las distintas riquezas ya ha sido estudiada, pero obsérvese cómo se mantiene el patrón: todo lugar sagrado se relaciona con la fertilidad y los depósitos de materiales preciosos. En el caso de los cerros y cuevas tierra adentro esos espacios serán las *collonas* y los campos útiles para la siembra o el apacentamiento de ganados; en el caso de una cueva frente al mar, un gran caladero de pesca.

Con respecto a la aparición intermitente de la tintorera gigante llama la atención su utilidad material, lo que podría definirse como la función ecológica del mito. Una vez que el monstruo se presenta en el caladero más rico de la zona, los pescadores interrumpen su explotación. Este cese de la actividad pesquera, una suerte de *parada biológica*, permite la recuperación de las especies ictiológicas: el monstruo marino garantiza que el caladero no sea sobreexplotado para que siempre haya pesca. La tintorera gigante se muestra, así, como controladora de la ética colectiva en beneficio de la subexplotación de recursos que impidan su agotamiento y garanticen así la supervivencia de la comunidad[358].

La explicación que José María Pazos, pescador ya retirado, ofrece para asegurar que el monstruo no es en realidad una ballena muestra la aceptación mestiza de la cosmovisión católica: desde que en el relato bíblico Jonás fuese engullido por una ballena, Dios intervino prohibiendo a esta especie el devorar personas; desde entonces sólo se alimentan de los peces más pequeños. Obsérvese que esta prohibición no aparece en la Biblia: el hecho de que un pescador lobiteño la tenga por cierta manifiesta que los relatos bíblicos se han integrado en la mentalidad mestiza hasta el punto de que

[358] Nótese la relación de esta concepción con la supuesta ética de las comunidades pre-tribales, expuesta en la introducción general.

no se presentan como elementos fósiles sino que siguen su propia vida en la comunidad, independientes de la literalidad del texto, y conformando junto a otras herencias la lógica mítica autóctona.

La gata gigante, finalmente, está desprovista de la función material del otro monstruo y su figura parece actuar más bien como una advertencia sobre los peligros que implican conjuntamente el mar, siempre imprevisible, y la noche.

**El zorro y el pescador**

Procedencia: provincias de costa[359]

Era una vez un noble pescador parachiqueño que siempre realizaba sus faenas frente a las costas de El Vichayo, una zona que está ubicada hacia el lado sur de nuestra caleta de Parachique y que es favorita de los pescadores artesanales para capturar especies como la cabrilla, el murique, el mero y otras. Cuentan que este joven pescador en las madrugadas cumplía sus faenas, hacía su buena pesca y regresaba a El Vichayo, donde tenía su pescana[360], en la cual iba depositando su producto. Este noble pescador tenía que reunir cada semana una cierta cantidad de pescado y traerlo a Sechura para ofrecerlo a la venta a las amas de casa. Resulta que empezó a ocurrir lo siguiente: cada vez que este joven pescador reunía su pesca, al día siguiente desaparecían los mejores pescados. Esto se repitió por varios días, hasta que en una oportunidad él se puso en guardia. Se escondió detrás de su pescana para descubrir al autor de los robos. Se dio con la ingrata sorpresa de que el autor de estos robos era nada menos que un zorro, un animalito que siempre visita las playas para alimentarse de pescado. El noble pescador pudo observar que el zorro se acercaba sigilosamente a su pescana; no veía al dueño, se introducía en ella y dentro del carcal[361] comenzaba a buscar los mejores pescados y se los llevaba.

Este noble pescador se propuso atraparlo para darle una lección. En un momento planeado puso una trampa y capturó a este animalito. Cuando el

[359] Este texto es la transcripción del relato oral de Matías Martínez Rumiche, pescador de Parachique, provincia de Sechura. Fue recogido por Gilberto Vegas en 2003 el marco del proyecto *Sechura, la palabra del desierto*, del que se ha hablado en la introducción general. La habilidad de Matías Martínez para la narración oral ha permitido transcribir tal cual su testimonio, con los modismos y giros propios de los pescadores sechuranos.

[360] Piuranismo; una pescana es una caseta de aperos donde los pescadores guardan sus aparejos, a veces también sus barcas, y donde pueden conservar en sal su pescado hasta el momento de venderlo.

[361] Red alargada y estrecha que se usa como bolsa de pesca y para transportar pescado; asumo que se trata de una derivación de *carcaj*, dado además el parecido con ese instrumento. También se la llama chinguillo.

pescador se disponía a golpearlo para darle un escarmiento y de esta manera dar una solución a su problema, sorpresivamente el zorro comenzó a hablar, a suplicar que no lo golpeara, que lo dejara libre, y que él sabría qué recompensa darle a su captor. El noble pescador, compadecido de él, lo soltó dejándolo libre, con la seguridad de que nunca más volvería a hacerle daño.

A partir de ese día todo fue normal. El noble pescador siguió trabajando en sus faenas hasta que llegó el fin de semana, en que tenía que regresar a Sechura. Preparó todas sus sacas de pescado, preparó su burrito y, cuando se disponía a regresar a Sechura notó que la alforja donde siempre llevaba sus alimentos pesaba más de lo debido. Curiosamente, el pescador abrió su alforja y, ¡Qué grata sorpresa! Se encontró en ella una caballa de oro. Así como lo escuchan. El noble pescador se quedó mirando fijamente el mar y en su mente recordó la imagen del zorro. Él, para sí, dijo:

– Éste es un regalo del *encanto*. La *wak'a* de Bayóvar se disfrazó a través del zorro y me ha premiado por haberle perdonado la vida.

**Estudio**

La presente tradición podría parecer a primera vista un cuento popular. Tanto el tono ("Era una vez un noble pescador...") como el personaje del zorro apuntan en principio en esa dirección. No obstante, el zorro no es el animal tipo *trickster* de los cuentos sino una transfiguración del espíritu custodio de la zona de Bayóvar. Este sector comprende el mayor puerto de la provincia de Sechura y se encuentra en la Península de Illescas, donde se halla también el cerro sagrado Illescas. En sus inmediaciones, dada la riqueza del mar en esta zona, hay numerosas caletas o asentamientos pesqueros. La *wak'a* de Bayóvar a la que se refiere el texto es como ya se ha dicho el espíritu custodio de la comarca, que

influye según parece la zona de mar e islas complementándose con el cerro. Dado que sigue existiendo la creencia en esta *wak'a*, el presente texto no puede considerarse por tanto como un cuento popular, sino como un relato mítico.

Primeramente es de valorar en el texto la ambientación en el modo de vida tradicional de los pescadores sechuranos, que por semana faenan de manera artesanal los abundantes bancos de peces de la costa en torno a la Península de Illescas y conservan el pescado con métodos ancestrales. Los fines de semana venden sus capturas en la capital provincial o en mercados menores de pueblos del interior del desierto de Bayóvar. La construcción de las embarcaciones suele ser también artesanal, y destaca en ese punto la población de Parachique, hogar del informante de este relato. La competencia con flotas industriales y la aparición de empresas distribuidoras de pescado están poniendo en peligro este modo de vida, prácticamente inalterado en sus bases materiales desde época moche y que guarda una rica tradición popular.

Construcción artesanal de una embarcación pesquera en Parachique. Imagen cedida por Alfredo Bianco Geymet.

Tras el planteamiento del conflicto, la desaparición del pescado, el protagonista pone una trampa con la que captura al zorro que le robaba. Una vez apresado, el zorro habla con el pescador y lo convence de que no lo maltrate. El hombre, por su parte, no muestra sorpresa alguna ante la capacidad de hablar del zorro, dentro de la lógica mítica que impera en el relato.

La figura del zorro, si bien no tiene la importancia cultural de otros animales como los felinos, las aves o las serpientes, sí debió haber tenido alguna relevancia en época moche, por lo que muestra su iconografía. No parece haber sido así en otras culturas prehispánicas.

Arriba: guerrero moche transfigurado parcialemente en zorro en una carrera ritual. Tomado de HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...fig. 51.
Abajo: vasija moche en forma de cabeza de zorro. Museo Chileno de Arte Precolombino.

En todo caso, en el presente relato se muestra como la encarnación de la *wak'a* de Bayóvar. Este numen actúa de acuerdo al principio de reciprocidad llevándose los mejores ejemplares pescados por el joven, aquellos que, de haberse mantenido la correcta relación con el sacro tradicional, le habrían correspondido como sacrificio a cambio de permitir y proteger la actividad pesquera en su territorio. Vemos, aún así, que la actitud no es agresiva como la de otros númenes olvidados sino que se provee de las ofrendas que le corresponden de manera pacífica. Una vez que es descubierto, vuelve a presentarse como numen protector del principio de reciprocidad en un modo similar al de la figura mítica ya estudiada de los gentiles: agradece el pescado que el joven le ofrendó, aún involuntariamente, dándole a cambio una figura de caballa, una de las especies más apreciadas, y hecha de oro, metal precioso que como ya se ha tratado es propiedad y símbolo de lo divino.

**Mito de origen del chilalo**

Procedencia: provincias de costa[362]

Mi abuela me ha contado que una vez había un hombre de Simbilá en el río. Como apretaba *la* calor, se *peló*[363] y se metió al agua. Por juego, fue haciendo con el barrito una figura de la misma imagen de un pájaro. Estaba en el agua, e iba de un lado para otro en su bañar. Cuando volvió al sitio en que estaba su muda se dio con que el pajarito que hizo se iba secando y se quemaba con el sol; que así mismo, se trastocaba, del barro a la carne, y sólo sus patitas eran todavía de barro. Movía sus alas como *compactado*[364] y con su quemar, era la pluma del color de las tejas y tenía la misma figura pintiparada del chilalo.

El hombre se quedó *encalabernado*[365]; creía que solo el Malo[366], después del Todopoderoso, le puede dar ánima a las cosas: de ahí que se puso a rezar la Magnífica[367] por si acaso. Pero el ave le dijo:

– ¡Che! ¿Qué haces ahí mirando? ¡Ven! Sácame del barro de esta orilla. Si me sacas, te voy a dar la hora como reloj, así: "chi la lo" todos los días.

El paisano lo sacó, y el pajarito se fue volando. De ahí, todos los días le cantaba el chilalo por donde iba cada hora.

Ese hombre no tenía ambición, pero tocó un año de grandísima sequía y el hombre estaba con la cara caída porque no tenía nada que traer a su casa... Y entonces, se fue al río a lavarse los pies – porque no había agua para más.

---

[362] Versión del texto de RESPALDIZA, José Ricardo, «Un mito y un cuento en Simbilá», en *Folklore Americano*, nº 1, México, IPGH, 1953, págs. 94-100. Se versiona el texto porque aparece escrito imitando fonéticamente el habla de los pobladores de Simbilá, haciéndolo casi ininteligible: « Mí mayora mi'a contau que diantés estaba un hom dia'quí e'nel rio. Como apretaba la calor, se peló y se metió a'lagua. Cuando, como por juego fuede haciendo co'nel barrito una fegura del mismo parar d'iun pajarito.» Sus informantes fueron Mercedes Sosa y Laureano Zapata, ella de Simbilá, él de Catacaos, provincia de Piura.
[363] Uso figurado: se desnudó.
[364] El que tiene pacto con el diablo; endemoniado.
[365] Americanismo: encalabrinado, estupefacto.
[366] El diablo.
[367] Oración católica muy prestigiosa para pedir auxilio de la Virgen en situaciones difíciles; es la versión al castellano de la oración *Magnificat*.

En su tristeza, no veía que el pajarito le seguía saltando de aquí para allá, llamándole con su mirar; hasta que le habló y le dijo:

– Estás triste porque no tienes nada para hacer boca, todo se ha secado y tus *churres* piden... pero no hay. Bueno, yo te voy a enseñar para que tengas. Aprende de mí. Verás cómo yo hago mi nidito, así mismo tú harás tus ollas, para ti y para las demás gentes, sacando el barrito de la orilla, trabajándolo como yo con el piquito, dejando secar las cazuelas al sol y tostándolas. Así como tú me hiciste. Con lo que vendas, comes.

Lo mismo que le decía, así lo hacía. Sacando con su piquito su barro, iba a la rama de un faique y poquito a poquito se hizo su nido.

El hombre aprendió. Primero hizo su ollita, después, su redoma. Otro día su limeta. Y hasta huaquitos de matrimonio[368] hicieron, con lo que salvaron el hambre. Todo eso le debe Simbilá al chilalo.

**Estudio**

El presente relato explica el origen mítico del chilalo y la cerámica en Simbilá, uno de los centros alfareros de Piura. Es un mito de tipo etiológico con marcadas características mestizas.

El chilalo es el *Furnarius cinnamomeus*, un ave pequeña que construye su llamativo nido con barro en lo alto de los árboles.

En Piura muchos artesanos alfareros aún le consideran creador de su oficio y protector suyo[369], tal vez a resultas de este mito. En todo caso, como pájaro alfarero se le representa de manera insistente en la cerámica regional.

[368] Escultura en cerámica de una pareja.
[369] Hemos visto el aspecto protector del chilalo en el capítulo referido a la figura mítica de la huaca.

Es de señalar que el episodio en el que el hombre crea la figura del pájaro y esta cobra vida es muy similar al capítulo segundo del evangelio de Pseudo-Tomás, uno de los evangelios apócrifos que relata la infancia de Jesús:

> El niño Jesús, de cinco años de edad, jugaba en el vado de un arroyo, y recogía en pequeñas balsas las aguas corrientes, y las tornaba puras en seguida, y con una simple palabra las mandaba. Y, amasando arcilla, formó doce gorriones, e hizo esto un día de sábado. Y había allí otros muchos niños, que jugaban con él. Y un judío, que había advertido lo que estaba haciendo Jesús, fue corriendo a su padre José y se lo contó todo, diciéndole: "He aquí que tu hijo está en la orilla del arroyo, y, habiendo cogido barro, ha formado con él doce gorriones y ha profanado el sábado." Y José se dirigió al lugar que estaba Jesús, y viendo lo que había hecho Jesús, le gritó: "¿Por qué haces en día de sábado lo que no está permitido hacer?" Pero Jesús, dando una palmada y dirigiéndose a los gorriones, ordenó: "Volad". Y los pájaros abrieron sus alas y echaron a volar piando. Y los judíos quedaron asombrados a la vista de este milagro y fueron a contar lo que habían visto hacer a Jesús.[370]

Este texto, si bien no forma parte del canon evangélico aceptado por la Iglesia, se transmitió oralmente durante la Edad Media en todo el mundo cristiano, debido a la curiosidad que suscitaba la infancia de Jesús[371], de la que apenas se dice nada en la Biblia canónica. Es muy probable que los primeros españoles llegados a Piura, la mayoría sin duda analfabetos y practicantes de un catolicismo popular, llevasen en su memoria este episodio. Por otra parte, el Corán (*sura* 3, 49) también atribuye este hecho a Jesús, y dada la prolongada presencia del islam en España, sin duda este

Chilalo sobre su nido. Imagen cedida por Fernando da Rosa Morena

[370] CRÉPON, Pierre, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, EDAF, 2005, págs. 57-58.
[371] KOLLMANN, Bernd, *Los mitos de Jesús*, Bogotá, San Pablo, 2011, págs. 36-41.

episodio habría calado entre las clases populares musulmanas que luego se integraron en reinos cristianos. Por todo ello, considero probable la influencia de tal capítulo en nuestro relato.

Observamos aquí, no obstante, que el chilalo toma vida de manera espontánea, sin aparente intervención divina ni, como se teme el protagonista, diabólica. El ave está además dotada de habla dentro de la lógica mítica que impregna todo el relato. Una vez liberado del barro, el chilalo dará la hora como un reloj: este hecho forma parte de la etiología del ave, que canta (con un sonido que en efecto parece decir "chi, la, lo") a las seis de la mañana, al mediodía y a las seis de la tarde. Para el poblador rural piurano era grande la importancia de su canto: los relojes portátiles son un invento moderno y, hasta hace poco, inaccesible económicamente para los agricultores y artesanos pobres. Dado también que las campanas son en Piura atributo de catedrales o de iglesias de grandes centros poblados, la única manera de conocer la hora, además de por la posición del sol, era el canto del chilalo. Este pájaro canta, digo, a las seis de la mañana, marcando el amanecer y con él el comienzo de la jornada; al mediodía, hora en que se interrumpe la faena para comer y descansar, y a las seis de la tarde, cuando atardece y comienzan las horas de descanso. El chilalo era, entonces, un compañero inseparable de campesinos y artesanos en su trabajo diario.

A continuación se cuenta cómo, durante una sequía, el chilalo muestra a su creador cómo fabricar instrumentos de barro y da origen a la alfarería. Para Simbilá, pueblo donde se recogió este texto, la importancia de la cerámica es enorme en tanto que un sector muy amplio de su población vive de ella. El hecho de que un humano aprenda algo, (en este caso la artesanía) de un animal, además de la hermosa imagen que aquí resulta, es un elemento recurrente en los mitos etiológicos de todas las culturas.

Mito, digo, de fuerte impronta mestiza: el hombre protagonista cree en Dios y diablo y conoce oraciones católicas; por otra parte el chilalo se presenta como una pequeña divinidad creadora y tutelar  propia del pensamiento indígena.

### 1.7. Otros seres míticos

En este capítulo incluiré textos y estudio sobre tres seres míticos que no encajan en los capítulos anteriores: como la chununa, el minshulay o un tipo de muerto antropófago.

Quiero, también, dejar constancia de seres míticos de los que no he hallado material suficiente como para dedicarles un apartado completo. El primero de ellos es el chuzalongo, también llamado negro changalón[372]. Esta entidad parece ser un enano con un pene de grandes dimensiones y con la tendencia a asaltar sexualmente a mujeres en parajes solitarios. Se conserva mayor memoria de él en Ecuador, y presenta semejanzas con seres similares de otras partes de América, como el trauco chilote o el kurupí guaraní. Es posible que el antecedente del chuzalongo se halle en la figura de Nantatái, de la mitología jívara[373], y que reciba influencia de ciertos aspectos del duende europeo como acosador de muchachas.

El segundo es el chiro, un ser de aspecto humano pero de gran tamaño, cubierto de espeso pelo negro, que habita en las alturas despobladas. Tiene un carácter agresivo que se expresa en el secuestro de quienes encuentre en su camino, y no es propiciable mediante ritos como otros seres parecidos. Según Polia[374], su nombre podría derivar del quechua *chiri*, "frío", tanto por su hábitat como por la sensación heladora que experimentan quienes lo han visto, y expresaría míticamente la emoción humana ante la naturaleza rotunda y potente de las alturas de los Andes.

Antes de cerrar el capítulo referido a los mitos, es necesario también comentar la existencia del "mito de Mec-Nón y Ñari-Walac", difundido por Jacobo Cruz Villegas[375].

---

[372] POLIA, Mario, *Las lagunas...* págs. 142-143.
[373] REGAN, Jaime, «Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras» en *Investigaciones Sociales*, Lima, UNMSM, nº3, 1999, págs. 27-46.
[374] POLIA, Mario, *Las lagunas...* págs. 146-147.
[375] CRUZ VILLEGAS, Jacobo, *Catac Ccaos: Origen y evolución histórica de Catacaos*, Piura, CIPCA, 1982, págs.30-65.

En este supuesto mito se narra que un héroe llamado Mec-Nón arribó en un momento indeterminado a Piura con su pueblo, estableciendo en la región un reino de justicia y paz. Cuando siglos después otro pueblo, comandado por Ñari-Wálac llega a la región, los primeros pobladores lo acogen amablemente y se fusionan ambos grupos; Ñari-Wálac es adorado como un dios en Narihualá, que tomaría de él su nombre. El libro en el que se cuenta este supuesto mito está lleno de etimologías falsas, un léxico inventado de la lengua tallán y toda clase de inexcactitudes históricas. Además, en Piura este supuesto mito sólo es conocido por quienes han leído la obra de Cruz Villegas, sin ninguna referencia en la tradición oral: todo ello parece indicar que el "mito de Mec-Nón y Ñari-Walac" podría tratarse en realidad de una falsificación en virtud de los intereses de su autor.

**La chununa**

Procedencia: toda la región[376]

En las noches de plenilunio, entre las altiplanicies solitarias, un canto melodioso y triste se mezcla con el canto de la agua y atrae a quien, por ventura, se encuentre en esos lugares. Una mujer de pequeña estatura, de cabellos rubios que le caen hasta los pies en una lluvia de oro, canta y se baña bajo la cascada. La mirada del caminante la contempla maravillado: la piel cálida resplandece con luz propia. De pronto se voltea. Desnuda y radiante. Los ojos son estrellas. Su mirada encuentra la del hombre y el mundo en rededor se deshace en claridad lunar. Cada pensamiento e imagen se esfuma: la fascinación, el encantamiento captura el corazón y la mente.

La pequeña mujer sale del agua y se encamina, cubierta por el manto de cabellos, por la altiplanicie que se le abre delante. Y el hombre la sigue sin poderla alcanzar.

Entra en el bosque donde la luna teje cándidas cortinas.

Adentro. Siempre más adentro.

En el reino del puma y del silencio. Ella se voltea por última vez: luminosa y bella. Sonríe y desaparece.

El hombre se queda solo, ignorando su origen, habiendo olvidado su naturaleza y su nombre. Escucha el silencio llenarse de voces: árboles y rapaces nocturnos hablan. Le habla el puma de los ojos de jade. Y hablan las rocas cubiertas de musgos y milenios. Como las fieras vivirá en la espesura impenetrable comiendo alimentos crudos, entendiendo el lenguaje de todos los

[376] Tomado íntegramente de POLÍA, Mario, *La sangre*... págs. 58-59. Sus informantes fueron Adriano Melendres, de San Juan de Totora y Asencia Gorza, de Tacarpo.

seres menos aquel del hombre. Pero vivirá más que el puma y los árboles. Vivirá como las rocas y los cerros. Como el mundo y el sol.

Quien tiene la rapidez de intuir el peligro que resplandece en los ojos de estrella, antes que la Chununa lo encante, trazará la señal de la cruz. «La pequeña mujer-espíritu escapa aferrándose a los hilos de la cascada o despareciendo en el agua», cuenta Adriano, con la mirada perdida hacia la cordillera bañada de luna. Ha visto a la Chununa cuando era niño y su desnudez lo asustó. Quizá por esto se ha salvado. Ahora es *maestro*: sabe y enseña cómo defenderse.

**Estudio**

El personaje mítico de la chununa (también llamada chunona, y excepcionalmente enchununa) es uno de los más reconocidos en la región de Piura, especialmente en las provincias de sierra. Sus principales características físicas son una extraordinaria belleza, pequeña estatura, cabello rubio que en ocasiones es hebra de oro, y a veces presenta los talones hacia delante. Habita en lugares apartados de la presencia humana, con preferencia por cascadas y ríos. Pero lo más sobresaliente en la chununa es el efecto de su encantamiento: el hombre que, atraído por su canto y su belleza, la sigue internándose en las soledades del monte « se olvida de su origen, de su nombre y hasta de su pertenencia al género humano. Pierde el lenguaje del hombre y las costumbres humanas (como prender el fuego y cocinar las comidas, vestirse) y en cambio adquiere la capacidad de entender el idioma de los animales y de las plantas. La víctima del encanto elige como su morada los bosques impenetrables, las quebradas oscuras, las punas remotas y ‘‘no

envejece", como los espíritus, transformándose en guardián de lugares poderosos o de antiguas ruinas y tesoros.»[377]

Su apariencia, en primer lugar, remite a un personaje telúrico por la pequeña estatura y el aspecto extraño de los pies, como hemos visto anteriormente. El pelo rubio, la belleza irresistible y el hábitat junto a cascadas y ríos la relaciona, por su parte, con la imagen mítica universal del numen femenino, de gran hermosura, asociado a una corriente de agua. La realización del arquetipo más antigua que se conoce es la náyade griega, ser semidivino asociado a una fuente o un arroyo, cuya belleza provoca la pasión de los dioses, especialmente los fluviales[378]. En toda Europa son conocidas realizaciones similares de este arquetipo que llamaremos *hada*. El hada, en efecto, no es la imagen cursi, toda bondad, que han difundido los recopiladores de pensamiento burgués del s. XIX (especialmente Perrault y los hermanos Grimm en su segunda etapa)[379], cercenando aquellas características que les parecían desagradables o poco edificantes, y que en el s. XX se ha popularizado aún más a través del cine y la televisión. Como estudia Cabal, el arquetipo del hada en Europa occidental se define por estas características: 1) posee una extraordinaria belleza, tiene cabellos rubios, voz dulce; 2) cuando va vestida lleva un rico traje; 3) se dedica a lavar o a hilar; 4) guarda tesoros y ganado; 5) secuestra niños y jóvenes; 6) tiene la capacidad de transformarse, profetizar y dañar[380]. Como es obvio, no todas las realizaciones del arquetipo compartirán todas estas características, pero cada imagen mítica particular poseerá la mayoría de las citadas. Así ocurre con la *nixe* germánica[381], con la *fée* en Francia, con la

[377] POLÍA, Mario, *Las lagunas*... pág. 139.
[378] GRIMAL, Pierre, op.cit., págs. 372-373.
[379] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos*... pág.6.
[380] CABAL, Constantino, op. cit. págs. 246-310.
[381] GRIMM, Wilhelm y GRIMM, Jacob, *The Complete Grimm's Fairy Tales*, Lawrence, Digireads, 2009, págs. 363-366.

*jana* de Cerdeña y Toscana, con la *janara* de Nápoles, la *ja* del sur de Portugal, la *xana* de Asturias, la *jana* de León y la *anjana* de Cantabria[382], entre las más conocidas.

Ya hemos visto en el texto seleccionado que la chununa, respecto a las características 1, 2 y 5 del arquetipo, tiene efectivamente cabellos rubios y voz encantadora; que aparece desnuda, que rapta hombres solteros[383]. No guarda tesoros en tanto que «todo su pelo es encanto de oro. Si usted le echa mano, con tres que se quede es [mucho] oro»[384], es decir que integra las riquezas en su cuerpo. Respecto a las ocupaciones del arquetipo, es decir lavar e hilar, vemos el siguiente testimonio:

> Yo la encontré, por eso me perturbé, en un puente la encontré. Estuve [...] trayendo una carga de un lugar de Cajas y, pasando por un puente de Mishca no pasó la bestia y una mujer estaba abajo lavando trapos. Y dije: Allí está una mujer. Le hablé: Señora, deja de lavar los trapos porque me tumba la bestia. Al solo visar [era] una mujer. Y dijo: Cáite, cáite, [cáete] pues. Yo pensé que era una mujer y me dio miedo fierísimo. Me perturbé, me agarré en el burro y caí, pero me caí al puente. La jalé pero me perturbé limpio, y esa no me pudieron curar [...] esa se llama tapiadura. Andaba *prevelicau*[385] viendo visiones, viendo gentes que yo no conocía [...] No me daba cuenta por donde andaba. Yo pensé que era mujer y no: había sido enchununa y el curandero me curó por tapiadura llamándome la sombra[386].

Vemos, así, que la chununa lava y, más allá de su encanto, también puede dañar (característica 6 del arquetipo) si se le falta al respeto.

Hago aquí un pequeño excurso para indicar que con respecto al texto anterior, la chununa se relaciona con un aspecto terrible del hada europea: la imagen de la *lavandera del vado*. En las regiones de influencia celta, esta realización del arquetipo aparece, como en el caso de la *nigheadaireachd* escocesa y *cyhyraeth* de Gales, utilizando su capacidad profética para predecir la muerte. En especial, se la representa

[382] Merino, José María, op.cit., págs. 128-129.
[383] Según información personal de Silvia Neyra Herrera, de Huancabamba, la chununa también rapta niños.
[384] POLÍA, Mario, *Las lagunas...* pág. 139. Estas palabras son de la curandera Asencia Gorza.
[385] En España, *prevelicado* es un malagueñismo que significa "loco". Véase TORO Y GISBERT, Miguel de, *Voces andaluzas*, Zaragoza, Pórtico, 2007, pág. 341.
[386] POLÍA, Mario, *Las lagunas....* pág. 140. El testimonio fue recogido en Pasapampa.

antes de una batalla lavando en su vado las armas y ropas de los guerreros que han de morir; en Irlanda, la *ingin Badihbi* lava la armadura ensangrentada de Cú Chulainn antes de su muerte; en Galicia, la ropa que aclaran las *lavandeiras* está manchada de sangre[387]. En Asturias, donde la *lavandera* es una realización de la *xana*, se da el caso de que cierto jinete fue, como en el testimonio piurano, derribado de su cabalgadura por una lavandera[388].

Vistas las coincidencias entre las imágenes míticas europeas y la chununa, queda por averiguar si ésta es una traslación de aquellas, llevada por los conquistadores españoles, o un numen indígena. En el México maya existe la imagen de las *ixtabai*, seres femeninos que raptan a los varones. En su compañía los hombres aprenden el lenguaje de la naturaleza y, si son rescatados de su secuestro y aprenden de nuevo el idioma humano, se convierten en respetados chamanes oraculares[389]. El hecho de que la característica que distingue a la chununa de las imágenes europeas, el resultado de su encantamiento, sea compartido con la *ixtabai* indica a las claras que éste es un aspecto del arquetipo exclusivo de sus realizaciones en América.

Para terminar, el hecho de que el joven raptado pierda el recuerdo de su condición humana y gane la inmortalidad significa que la chununa le ha convertido en un ser liminal, no numinoso porque ha nacido humano, pero tampoco humano porque ni es mortal ni al perder el lenguaje pertenece ya a la comunidad de las personas.

[387] ALBERRO, Manuel, op. cit. págs.121-124.
[388] CABAL, Constantino, op. cit. pág.257, nota 83.
[389] POLÍA, Mario, *La sangre*... pág. 59. y BÁEZ-JORGE, Félix, «Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)», en *La Palabra y El Hombre*, nº 74, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988, págs. 5-27.

**El minshulay**

Procedencia: toda la región[390]

El minshulay se presenta a veces con forma de mula, otras como chancho o como perro; siempre en la noche. Quienes lo han visto y siguen con vida dicen que tiene fuego en los ojos y en la boca: así se reconoce que no es un animal sino un espíritu.

Cuando un minshulay ronda un paraje nadie está a salvo. En los caminos que bordean grandes barrancos aparece como una mula negra y enorme que bloquea el paso a los vehículos. Cuando alguien se le acerca para moverla y que deje pasar, puede arrojarlo al abismo. En poblado se presenta como chancho o como perro negro. Hay quien lo llama *cau* porque así suena su grito: si alguien lo oye demasiado cerca, puede quedar *asustado* y hasta morir. Cuando el minshulay lanza su aullido hunde el hocico en la tierra, porque si no lo hiciera su grito no dejaría a nadie con vida.

El minshulay es el espíritu de una persona muerta que cometió incesto. Si encuentra su pareja de incesto, la mata despedazándola a mordiscos. La única manera de protegerse de él es con un rosario en el cuello pero, si se quiere que deje de rondar, se requiere un ritual. Debe saberse quién fue el incestuoso: si aún se está velando su cuerpo, hay que traspasarle la cabeza con un hierro al rojo, haciendo una cruz desde la frente hacia la nuca y de sien a sien. Si ya se le ha enterrado, hay que sacarlo de la tumba y volver a sepultarlo boca abajo. Entonces el espíritu deja de ser minshulay; pero puede aún seguir en este mundo convirtiéndose en otros animales y así vivir su condena, hasta que Dios quiera recibirlo.

[390] Texto a partir de POLIA, Mario, *Las lagunas*...págs. 147-151. Sus informantes fueron Adriano Melendres, de San Juan de Totora, y Flora Acuña, de Ayabaca. El minshulay también es llamado minchulay y cau, según la zona.

**Estudio**

El minshulay es tal vez una de las figuras antropológicamente más interesantes de la literatura oral piurana. Como se ha visto, es el animal monstruoso en que se convierte el espíritu de alguien que ha cometido incesto tras su muerte, y que pone en peligro no sólo a la persona con quien lo cometió, sino a toda la comunidad, amenazada por la agresividad y capacidad destructiva de este ser.

Acerca de la prohibición del incesto no hay nada nuevo que aportar: es la regla fundamental sobre la que se asienta toda cultura humana. Materialmente, la prohibición se debe a que la exogamia permite la creación de lazos con otras comunidades y grupos familiares. Así, el grupo de cada individuo ya no es sólo su familia sino la sociedad creada por este nuevo entramado de lazos: es, según Lévi-Strauss, «el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza »[391]. Esta motivación material ha recibido después justificaciones míticas, legales, médicas: en este caso, nos encontramos ante el primer tipo. El incesto debe evitarse, y toda la comunidad ha de estar alerta ante tal hecho, para no sufrir los riesgos asociados a la aparición del minshulay.

El hecho de que una acción privada ponga en peligro a toda la comunidad se relaciona precisamente con el carácter social de la prohibición del incesto. La negación de la exogamia hace peligrar el cimiento mismo de la sociedad humana, por lo que la culpa afecta a todo el grupo. Ya se ha hablado del caso de Edipo y cómo su falta lleva la peste a toda Tebas; en los Andes, este concepto de culpa que contamina a toda una comunidad recibe el nombre de *hucha*[392]. Para el caso de Piura, la prohibición del incesto tiene dos gradaciones: se considera "incesto mayor" (mayor en importancia, se entiende) al que implica a hermano y hermana; a primo y prima; a madre e hijo; a padre

[391] LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Madrid, Paidós, 1998, pág. 66.
[392] POLIA, Mario, *Las lagunas...* pág. 149.

e hija. El "incesto menor" implica a compadre y comadre, muestra de que el fundamento de la prohibición no es biológico sino social. El riesgo de transformación en minshulay afecta, de hecho, tanto a quienes cometan uno como otro. En toda la zona andina de Perú esta vigilancia sobre el incesto sigue estando muy vigente; podemos encontrar un ejemplo de la alerta pública contra los incestuosos en los resultados de las elecciones presidenciales de 1990. Una de las razones (en general no comentada por analistas políticos) que llevaron a la derrota de Mario Vargas Llosa en prácticamente todos los departamentos andinos y, por ende, a nivel nacional, fue no sólo su propuesta política sino su comportamiento incestuoso. Vargas Llosa, casado en primeras nupcias con su tía política Julia Urquidi, se divorció de ella y se casaría después con Patricia Llosa Urquidi, su prima carnal y además sobrina de su primera esposa[393]. Cuando en la campaña presidencial se conoció este hecho (obviamente utilizado por sus adversarios), en muchas comunidades andinas causó un gran rechazo.

Pintada en Sapalache, provincia de Huancabamba, Piura: "Vargas Llosa ateo minchulay". POLIA, Mario, *Las lagunas...* pág.148.

Respecto a la apariencia del minshulay, remite a animales (mula, cerdo y perro) más propios de la tradición hispánica que de la indígena; asumo que se trata de una mera superposición. En los Andes de zonas más al sur, el espíritu de los incestuosos puede convertirse en una *qarqacha*, esto es, una llama demoníaca con las mismas funciones

[393] CASTRO-KLARÉN, Sara, *Understanding Mario Vargas Llosa*, Columbia, USCP, 1990, págs. 157-158.

del minshulay[394]. Entiendo que en Piura ha variado su apariencia debido a que los auquénidos prácticamente han desparecido de la región.

Cabe indicar que la figura del minshulay está más circunscrita a las zonas andinas de Piura. En la costa y desierto, como se indica en la tradición del *diablo del ganado*, se dan referencias del *cau* pero de forma confusa y sin aludir a su significado. En otros casos, se cuentan relatos[395] acerca de compadres que intentan acercarse sexualmente a sus comadres y son despedazados por un animal sin identificar.

Por último, la forma de que la comunidad pueda librarse del minshulay implica dos actos: el primero de ellos, traspasar la cabeza del incestuoso muerto con un hierro, remite a la idea ya tratada en la tradición del *jinete sin cabeza* de que el alma reside en esta parte del cuerpo. En cuanto al entierro del cadáver con la cara hacia abajo, implica la negación de descanso al muerto y se relaciona con la cosmografía mestiza que relaciona el subsuelo tanto con el *hurin pacha* como con el infierno.

[394] CAVERO CARRASCO, Juan Ranulfo, *Incesto en los Andes: las llamas demoníacas como castigo sobrenatural*, Ayacucho, Wari, 1990.
[395] Información personal de Roso Alamo, ceramista de La Encantada, en mayo de 2008. Me acompañó en la entrevista José Lalupú.

**El pecado de los primos**

Procedencia: provincias de sierra[396]

La quena lloró melancólica tras la fronda de pomarrosales[397] y bejucales en la serranía piurana. Lloró una y mil veces al conjuro de dedos ágiles que arrancaban trozos de amor serrano desde lo más recóndito del corazón de Rogelio Pairasamán.

La bella hilandera sondorillana, Eulalia Ticliahuanca, había embrujado a su primo hermano, el cholo Rogelio, pastor de ganado.

Ello constituía *pecado de primos*, jamás experimentado en el bello poblado de Sondorillo de la provincia de Huancabamba.

Contra la tradición pueblerina, Rogelio y Eulalia se vieron a menudo, al pie de la fronda de pomarrosales, bajo la sombra de pacaes[398] y guayabales, con el trino de los chiflones, luisas y ruiseñores y el aletazo estentóreo del águila andina. La ciénaga brillaba de agua cristalina, donde Eulalia hundió mil veces su pie descalzo y remojaba sus trenzas de pabilo pardo. Los pacaes, asomándose reverentes a los bordes de los riachuelos, fueron testigos inmutables de esta pareja de primos hermanos, que robaron a Eros el dulce néctar del amor serrano, que habría de transfigurarse en el milagroso fruto de la concepción.

Pero Rogelio Pairasamán fue enrolado en el ejército y partió a Zarumilla, después de prometer a Eulalia que le escribiría tantas veces como

[396] ANTÓN Y GALÁN, Juan, *El churuco. Cuentos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos, 2012, págs. 14-16. Juan Antón y Galán (1928-2009) fue un destacado periodista piurano y profesor en la Universidad Nacional de Piura. En el volumen reseñado recoge un grupo de tradiciones piuranas, tamizadas por su característico estilo literario.
[397] *Syzygium malaccense*, también llamado manzano de agua o yambo. LEÓN, Jorge, *Botánica de los cultivos tropicales*, San José, IICA, 2000, pág. 239.
[398] *Inga feuillei*, también llamado guamo. Ibid.; pág. 36.

pudiera en las semanas de cada mes, y le escribió, de veras, una, dos, tres veces. Pero calló.

En cambio, le informaron a Eulalia que Rogelio había muerto en el campo de batalla luchando valerosamente por la patria y que, antes de morir, llamaba a su hijo y pedía que su amada prima le fuese fiel hasta la muerte.

La bella hilandera recibió la carta cuando daba a luz un varoncito, que puso por nombre Rogelito, como su padre.

Ella lloró amargamente dos, cuatro, seis semanas. Hasta que fue borrando de su mente el recuerdo de su amado muerto.

El nombre de Rogelio se fue apagando de sus labios como la rosa en el cáliz de la flor. ¡Ah!, pero la prima al primo se arrima. En efecto, como la amapola en el recodo del camino, había nacido el retoño de un nuevo amor. Rosendo, su primo hermano, acababa de prendarse de la bella hilandera de Sondorillo. Y Eulalia lo amaba también. Y los dos se amaron junto a la ciénaga de los pomarrosales, los juncos y los bejucales, bajo los pacaes y guayabales donde antes Rogelio Pairasamán conoció el fuego de su primer amor. Mas de él la bella hilandera sondorillana estaba ya olvidada.

Cierto día, mientras Eulalia tejía el poncho de hilo de alpaca para el cholo Rosendo, y el pequeño Rogelio jugaba alegremente en tomo suyo, oyó a lo lejos, en la fronda de pomarrosales, junto a la ciénaga de otrora, el dulce lamento de una quena.

Eulalia Ticliahuanca se vio invadida por tremendo sobresalto; su corazón latió a punto de estallar y tuvo ganas de correr espantada.

– Seguro es mentira que ha muerto, – se dijo, – y como ya salió de baja, ha vuelto... ¡Es tu padre, Rogelito!, – dijo desesperada. El niño miraba absorto a su madre sin alcanzar a comprender su desasosiego.

Eulalia, anonadada como nunca en su vida, se hundió en su choza y cogió un atado de chancaca, un talego de cancha con queso y dirigióse luego con dirección de la ciénaga, llevando de la mano a su pequeño infante de apenas tres años. Y se encontraron de nuevo, Rogelio, sin acercarse, miró fijamente a la muchacha, a la bella hilandera sondorillana que amó junto a esa ciénaga. Eulalia observaba desconcertada al primo que embrujó un día en la misma ciénaga de pomarrosales.

– ¡Como me dijeron que habías muerto! Seguramente lo hicieron para confundirme, pero aquí me tienes, esperándote estoy.

El chiquillo corrió a los brazos de su padre, sin conocerlo, pero éste sólo atinó a acariciarle la cara, los hombros, la cabeza.

– ¡No!, no he muerto. He venido a verte a ti y a mi hijo, pero como vengo cansado, quiero que me saques piojos, pero, –le requirió, – no me toques la nuca, que eso es mala suerte.

Ella lo prometió así, sin comprenderle la razón de su insólita petición.

Y se sentaron ambos en el suelo, al pie de la ciénaga, junto a las flores del pomarrosal, al conjuro del águila andina que describía sus últimas rutas celestiales y las luciérnagas empezaban a tejer sus hilos multicolores casi a ras de tierra.

Eulalia puso a los pies del amado el fiambre serrano. Y, mientras él acariciaba a su pequeño infante, ella lo espulgaba con mano temblorosa, pensativa, sin decir palabra, su mente fija en el primo que días antes le había

esclavizado el corazón. Pero, por instinto materno, ladeó la cabeza para mirar al hijo de su alma, pero el niño no estaba.

Fue cuando, inconscientemente, abrió la cabellera de la nuca de Rogelio y ¡Oh demonios!, alcanzó a ver que el hombre acaba de masticar el cuerpo de su hijo.

La hilandera se puso de pie y corrió espantada hacia el poblado en pos de ayuda. La gente del pueblo se alarmó y llevando agua bendita, rociaron la ciénaga y el pomarrosal. Y rezaron varios días para que se ausentara esa alma en pena que tenía sed de venganza.

Eulalia, presa de tenor, abandonó su choza. Y días después, junto con su primo hermano Rosendo, huyeron de la sierra piurana y refugiáronse en la costa, perdiéndose para siempre.

Allá en la ciénaga, la voz desgarradora de una quena melancólica, rumiaba su tristeza a la luz de la luna, junto al pomarrosal.

**Estudio**

Esta tradición presenta un segundo castigo a quienes cometen incesto, además de la transformación en minshulay. Aunque no se explicita, entiendo que esta condena es sufrida por aquellas parejas incestuosas que llegan a tener descendencia: la muerte de uno de ellos seguida de la transformación del fallecido en un antropófago que devora a los hijos.

Este castigo pone en relación directa la primera prohibición de toda sociedad humana, el incesto, junto con el canibalismo, actividad que las culturas que no la practican suelen considerar aberrante. En el caso piurano es así: respecto a los indígenas que poblaron la zona, los pueblos andinos rechazan esta práctica y los pueblos jívaros

cuentan en su mitología como un hecho de gran relevancia la victoria de Etsa, dios sol fundador de su cultura, sobre el gigante antropófago que devoró a su madre. Los conquistadores españoles, por su parte, creían de acuerdo al catolicismo de la época que la ingesta de carne humana mataba el alma del antropófago. De hecho, la práctica del canibalismo, junto con la sodomía, justificaba el uso de la violencia sin otros requerimientos. Vemos, entonces, que la relación estructural entre incesto y antropofagia sirve en este caso para colocar a los incestuosos en una posición tan rechazable a los ojos de la comunidad como la de quien se coma a su propio hijo. Además, sirve como una advertencia más contra la práctica del incesto: toda descendencia está condenada a la muerte.

Aunque en el texto no queda muy claro, la mujer descubre que su primer marido está devorando al niño porque tiene un orificio en la nuca[399], motivo de que le pida a Eulalia no tocarle esa zona. Entiendo que esta característica del antropófago se relaciona con la práctica de traspasar la cabeza del incestuoso muerto con un hierro desde la frente a la nuca, que ya hemos visto en la anterior tradición.

[399] Puedo hacer esta afirmación debido a que existe en la tradición de los Andes centrales una figura mítica antropófaga que presenta ese mismo orificio. Véase TORO MONTALVO, César, op. cit. (tomo II) págs. 291-299.

**El origen del sanpedro**

Procedencia: toda la región[400]

Según cuenta Máximo Merino, el sanpedro es la planta del tiempo de Dios. Cuando Dios estaba lejos de su casa y de su pueblo, en otro pueblo, su Madre lo buscaba pero no podía hallarlo. La Virgen comió tres, o siete cogollos de la planta que hoy llamamos sanpedro. Tuvo sueño y se apoyó de espaldas a un laurel y, en la sombra, la cogió el sueño y se durmió. En sueño logró ver dónde estaba su Hijo. Lo encontró y Jesús bendijo la planta dejándola a los maestros curanderos.

Según Pedro Ramírez, Jesús desapareció en el desierto cuarenta y un días y otras tantas noches sin decir nada a sus apóstoles. Estos se preocuparon pero no sabían dónde buscarlo, así San Pedro, sediento por el largo camino, cogió una planta jugosa y la comió para refrescarse. Tuvo una visión y logró ver el Maestro en su retiro y así lo encontraron. Desde aquel día la planta tuvo el nombre del apóstol y empezó su uso para adivinar.

Según Alfonso García, un día estaba en el cielo San Pedro, y Jesús, por juego, le escondió sus llaves. Andaba San Pedro desesperado buscándolas, y Jesús le dijo:

– ¿Por qué no le preguntas a tu tocayo?

Entonces sanpedro, tomando el cactus de achuma, dijo:

– Tú eres mi tocayo, tú te vas a llamar sanpedro.

Y, yendo a su *mesa*, tuvo la visión de que Jesús le había escondido las llaves, pudo ver dónde y así las encontró de nuevo.

[400] Texto a partir de POLIA, Mario, *Despierta, remedio*...págs. 174-177. Sus informantes fueron los *maestros* Máximo Merino, de Socchabamba; Pedro Ramírez, de Huancabamba; Alfonso García, de Huancabamba; Segundo Culquicondor, de Tierras Coloradas; Adriano Melendres, de San Juan de Cachaco y Ramón Carrillo, de Pasapampa. Sus testimonios fueron recogidos entre 1987 y 1989.

Otros afirman que fue San Cipriano quien le dijo a San Pedro dónde estaban sus llaves, porque Cipriano usaba la achuma. Jesús le cortó la cabeza al cactus para que los hombres sólo puedan ver hasta donde él permita, y Cipriano, al sentirse derrotado, fue lanzando por el mundo los objetos de su *mesa* ritual: los que recogen esos objetos para hacer el bien son los *maestros*, quienes la usan para el mal son los *maleros*.

Ramón Carrillo explica que Cipriano era un mago que se enamoró de una virgen cristiana. Intentó tomarla por ella llevaba una cruz en su pecho, que la protegió de su poder. Derrotado, Cipriano empezó a buscar por el mundo a Cristo para saber qué maestro lo había podido vencer. Tomando achuma logró ver dónde estaba Jesús y llegó a su lado. Cristo le preguntó cómo había podido encontrarlo, y cuando Cipriano se lo contó, Jesús bendijo la planta y se la entregó a los *maestros* para que puedan hacer el bien con su poder.

**Estudio**

Al presentar las distintas versiones del mito, Mario Polia estudia en profundidad su significado; remito a su análisis para mayor información[401]. Para el presente trabajo, baste señalar algunas líneas generales. El texto se refiere al origen mítico del cactus llamado achuma o sanpedro, planta mescalínica con la que en el actual chamanismo norteño se obtienen las visiones rituales[402]. El mito está obviamente cristianizado y los actores principales son Jesús, quien encarna el máximo poder divino; la Virgen, su madre, y San Pedro, quien simbólicamente guarda las llaves del paraíso. Aparece también San Cipriano: en la tradición cristiana, Cipriano de Antioquía fue un mago que

[401] Ibid.;, págs. 177-184.
[402] Se trata más por extenso en la sección referida a brujos, brujas y *maestros*.

intentó seducir con sus artes a Santa Justina; al no conseguirlo, se convierte al cristianismo y será mártir en Nicomedia. San Cipriano es actualmente el *patrón* de los chamanes negativos o *maleros*.

Aparte del sincretismo, las líneas básicas del mito – una mujer que busca a un hombre en el desierto, un discípulo buscando a un maestro – y sus resultados – el hallazgo de una planta que permite la visión chamánica, a través de la cual se puede ver lo oculto y encontrar remedios a las enfermedades – son compartidas por los pueblos indígenas norteamericanos. En el caso de los káyowa, delaware y winnebago, el mito de cómo una mujer busca a un hombre y lo halla con la ayuda de una planta que pasa a ser sagrada en la comunidad se refiere al origen del peyote.

**La María Dominga**

Procedencia: provincias de costa[403]

Chato Chico es un caserío que pertenece al distrito de La Arena, formado en el año 1910, de gente ganadera y campesina. Aquí vivía una familia que tenía una hija llamada María Dominga Castro Castro, a quien aborrecían, riñéndola a cada momento, lo que era un martirio para la chica. Desde tempranas horas la enviaban a pastar su ganado y regresaba casi al anochecer, a veces almorzaba guayabas, algarrobos y frutos en el campo.

Entre maltratos María llegó a la edad de veinticinco años, llegando a desarrollarse una mujer muy hermosa, de esbelta figura, pero ella sólo tenía en su mente la idea de huir, morir o desaparecer. A pesar de todo, continuaba fiel a sus padres ya ancianos. En tanto, más de un hombre le insinuaba su amor, pero ella lo seguía a palazos o pedradas; por este tiempo su papá vivía en Santa Maria (caserío de La Arena), donde tenía otra mujer y por eso su hija lo odiaba.

Como de costumbre, la "China[404] María" salió con su ganado, pero esta vez los llevó a un lugar diferente a los que frecuentaba, subió a una inmensa loma de arena, buscó un algarrobo, se sentó bajo él, a mirar a sus animales que comían el rico pasto verde. De repente ante sus ojos apareció una extraña mujer de ojos azules, cabellos largos y ondulados, que le preguntó;

– ¿Qué haces, linda pastora?

María, temerosa, contestó:

– Mirando pastar mi ganado.

[403] Versión del texto de RAMÍREZ PINGO, David, «La María Dominga», en GUERRERO TORRES, Houdini, *Antología*...págs. 13-17. Dominga es un nombre de mujer relativamente común en Piura; se lo suelen poner a sus hijas como segundo o tercer nombre los devotos de Santo Domingo.

[404] En Perú se llama a las mujeres "chinas" no porque tengan origen asiático ni ojos rasgados, sino porque en quechua el vocablo *china* signfica "hembra"

La señora dijo:

– Estas son mis tierras, pero si me haces un gran favor...

– No te preocupes ¿qué es lo que quieres?

– Quiero uno de tus chivos, yo a cambio te daré un cerdo.

La pastora pensó que, si hacía el cambio, le pegarían en su casa, o hasta no comería; finalmente aceptó el trato a fin de que la dejara pastar siempre en el hermoso lugar que había encontrado.

La señora la miró fijamente señalando una loma blanca de arena y dijo:

– Allí me vas a dejar uno de tus mejores chivos; mañana allí mismo recogerás un cerdo bien gordo.

Así lo hizo María, regresando a su casa a las seis de la tarde. Cuando se dieron cuenta que le faltaba un chivo, le pegaron y la dejaron fuera de la casa sin comer. Esa noche durmió en la calle y un borracho, Pedro Pablo, conocido por mujeriego, por malograr hogares, quiso abusar de ella pero le dio de palazos hasta hacerlo huir, esto sirvió para que odie a este tipo de personas.

Sin que sus padres se dieran cuenta, María salió temprano con su ganado al lugar pactado el día anterior, subió la inmensa loma, llegó al lugar donde dejó el chivo, pero en vez de cerdo encontró una linda laguna cristalina donde saltaban grandes peces; había también árboles frutales bien cargados. Sorprendida guió a sus animales para que tomen agua, pero a medida que llegaban, se metían a la laguna y no salían más. María se asustó, vio una balsa y se subió en ella, y con un palo tentaba en el agua sus animales ahogados, pero no tocaba nada. Al llegar al centro de la laguna, la rama que usaba se atracó, por más que jalaba con fuerza no salía. Entonces decide lanzarse al

agua, pero a medida que se hundía la laguna se transformaba en la inmensa loma de arena que fue anteriormente.

Solamente quedaron las huellas de los pies descalzos de María y de las patas de su ganado, rastros que el viento borró luego. Algunos campesinos que por allí trabajaban dieron razón de que por ese lugar vieron a "la Dominga" por última vez cerca de la "loma grande". Sus padres ese día no durmieron, esperando a su china, su mamá hasta lloró. Muy de madrugada fueron al lugar donde dijeron haberla visto anteriormente; al llegar a la Loma Blanca, su padre divisó a la María Dominga de espaldas, la llamaba con insultos, amenazándola, la madre por más que abría los ojos no lograba verla. El viejo cogió una rama de overo para pegarle pero sólo azotaba al aire. Con el tiempo el padre se volvió loco y la madre murió de pena, porque recién valoraba a su hija perdida. Finalmente los pobladores llegaron a deducir que fue un encanto lo que hizo desaparecer a María Dominga.

Existe la laguna El Mellizo en Chalaco de Vice (Bajo Piura), en donde varios pobladores se dedicaban a la pesca de liza, mojarras y otras especies, pero un tiempo el pescado escaseó totalmente, uno de estos hombres era *Mano abierta*, conocido despilfarrador, borracho y mujeriego, en una de sus borracheras peleó en su casa y lo botaron, durmió en la calle. En la madrugada, como a las tres de la mañana, decidió irse de pesca, alistó sus utensilios y fue al centro de la laguna. Cuando iba a lanzar la red, escuchó un canto a sus espaldas, al voltear se encontró con una hermosa mujer que le sonreía y le hacía señas de que se acercara. A *Mano abierta* se le heló la sangre, temblaba de miedo pensando que era producto de su borrachera, con agua fría de la laguna se mojó la cabeza, pero la mujer seguía sentada al filo

de la balsa, entregándole una canastita de monedas de oro. El hombre cegado por la tentación, quiso coger el regalo, que le serviría para pagar sus inmensas deudas en las cantinas. Cuando iba por el obsequio, la mujer le señaló a un costado y al mirar hacia el lugar, estaban las monedas brillando al fondo de la laguna pero en mayor cantidad. Al buscar a la mujer, ésta había desaparecido.

Increíblemente las monedas emergían a la superficie, entonces *Mano abierta* lanzó su tupida red al agua, al jalarla pesaba bastante, de un solo tiro pescó medio saco de liza[405], siguió lanzando la red y salía colmada de peces grandesy gordos. Como nunca en su vida pescó dos sacos de liza, ese día estuvo *sobrado* con su mercancía. Sus amigos pescadores, al enterarse, fueron a la laguna pero no pescaron nada. Ese día el hombre tomó en varias cantinas, sin contar su secreto a nadie, nuevamente durmió en la calle y, casi a las cuatro de la mañana, una voz de mujer lo llamaba. Volvió a la laguna y observó las monedas nuevamente, de igual modo, su pesca fue buena, al igual que la venta, nuevamente se emborrachó.

Lo mismo sucedió durante quince días, para entonces abandonó su hogar yéndose a vivir con una cantinera. Se buscó ayudantes para que le vendan su pesca, él solo recogía las ganancias que sus grandes "pescas milagrosas" le daban para gastarlas diariamente en borracheras y mujeres. En una de sus "pescas milagrosas" la extraña aparición le dijo:

– Me llamo María Dominga y me gustas pero no cuentes a nadie este secreto.

En una oportunidad uno de sus amigos lo siguió hasta el lugar donde pescaba y escuchó que gritaba llamando a la María Dominga. Observó que su

[405] Liza o lisa, tipo de pez muy común en los ríos de Piura. La especie tiene subespecies de agua salada.

pesca fue abundante, que ya no pescaba todos los días, sino tres veces a la semana.

Este amigo se llamaba *Trago gordo* por ser un *cañacero*[406] de primera. Además por ser *jañapero* (se llama así a los hombres que tienen relaciones íntimas con mujeres casadas, vecinas o comadres), cierta vez este señor; aprovechando el viaje de su compadre a la sierra, salía de madrugada de la casa de su comadre, luego de haber pasado la noche con ella. Enrumbó entonces a la laguna ya que conocía el secreto de *Mano abierta*, subió a su balsa, se dirigió al centro de la laguna cuando sintió a su costado la presencia de la María Dominga quien le ofrecía una llave de oro. *Trago gordo* sudaba y temblaba de miedo, pero se llenó de valor, quiso tomar la llave, pero la bella mujer la tiró al agua y desapareció.

*Trago gordo* miraba la llave que rebalsaba en el agua, entonces lanzó su red, pero en vez de oro sacó peces, luego llenó sus sacos y se fue a venderlos al pueblo, muy contento, diciendo haber encontrado una *huaca*[407]. De cualquier modo se enteraba el día en que *Mano abierta* no iba a la pesca para que no se cruzaran. Un día *Mano abierta* sospechó que le habían descubierto el secreto, y decidió tomar con su rival para engañarlo. Estaban ya borrachos cuando le dijo a *Trago gordo*:

– Mañana no iré a pescar.

Pero en la madrugada ambos se encontraron en medio de la laguna, se pelearon, gritando uno que su amada le daba monedas de oro, el otro que le daba una llave de oro, señalando el lugar donde veían que los llamaba. Pareciendo locos se lanzaron al agua a recibir su regalo.

[406] Bebedor de aguardiente de caña.
[407] Se refiere a lo que en nuestro estudio venimos llamando *wak'a*.

De las tranquilas aguas surgieron remolinos por lo que se ahogaron ambos. Al amanecer, los demás pescadores que iban a iniciar su faena encontraron las dos balsas llenas de pescado y los dos cuerpos flotando, el producto de la venta del pescado sirvió para el entierro de ambos, siendo una incógnita su extraña muerte.

**Estudio**

El presente relato muestra importantes concomitancias y sustantivas diferencias con la figura mítica de la huaca que abre interesantes vías de interpretación.

La primera incógnita a resolver es la naturaleza de María Dominga. Hay que notar que fue realmente una mujer, según la tradición muerta en el año 1925, en el contexto de las grandes lluvias provocadas por el fenómeno del Niño[408]. De aquí surge la duda acerca de si María Dominga es un fantasma. En contra de esta idea están su carácter donante de bienes de manera sobrenatural y su capacidad para crear visiones y hacer desaparecer personas mágicamente, más propias de un numen. La aparente contradicción puede resolverse gracias al reciente descubrimiento – en 2006 – de la tumba de la Dama de Cao, emperatriz-sacerdotisa moche de la que hablaremos más adelante.

La iconografía mochica representaba de manera insistente una escena que fue llamada "rito de presentación de la copa". En la escena hay dos niveles: en el inferior, guerreros y seres zoomorfos sacrifican un grupo de prisioneros. En el superior, la copa – se asume que estaría llena con la sangre del sacrificio – sale de manos de un personaje tocado con una corona en forma de V decorada con una cabeza de felino (personaje D).

[408] ANTÓN Y GALÁN, Juan, op. cit. págs.20-22.

La copa pasa a manos de una sacerdotisa (personaje C), luego a las de un sacerdote-ave (personaje B) y finalmente llega a un personaje con corona semilunar y siete rayos naciendo de su espalda (personaje A)[409]. Tal sacrificio parece estar dirigido a favorecer el ciclo hídrico.

Hasta hace relativamente poco tiempo, se pensaba que estos personajes eran seres míticos. Cuando fueron descubiertos, enterrados con los atributos que representaba la iconografía, hubo un profundo cambio de perspectiva. Desde ese momento se considera que los personajes reales, reyes-sacerdotes del Imperio moche especialmente prestigiosos, pasaron tras su muerte a ser dioses y a ser actores importantes en la renovación mítica de las estaciones y la llegada del agua. A ellos se ofrecían los sacrificios y ellos entregaban el mayor bien para la cultura moche, el agua.

Reconstrucción hipotética del aspecto de la Dama de Cao. Lleva la corona con que fue enterrada y que se representa en la iconografía. Museo del complejo arqueológico El Brujo.

Vemos, entonces, que en la religión moche una mujer (la Dama de Cao) pasó tras su muerte a convertirse en un numen asociado al sacrificio para favorecer el ciclo

[409] El personaje A ha sido identificado con el Señor de Sipán.

del agua: esto, con las debidas reservas, parece haber ocurrido con María Dominga. Como dato llamativo – que puede ser casual –, María Dominga muere con veinticinco años, la misma edad que según parece tenía al fallecer la Dama de Cao[410].

El relato de sus desventuras familiares es posiblemente real y comprobable; otros elementos, como el intento de agresión sexual por parte de un hombre, son prefiguraciones de su carácter como numen.

El hecho de que María Dominga se encuentre con una presencia femenina misteriosa en lo alto de la Loma Blanca tiene un significado claro: el ascenso mítico al Alecpong, la blanca montaña sagrada de los moche, de la que se hablará en la tradición del *Médano Blanco*. Allí se encuentra con el numen femenino asociado al agua y a la donación mágica de bienes que después ella misma encarnará. El numen, además, se encarna en una mujer real, como ocurrió en primer lugar con la Dama de Cao.

Ya convertida María Dominga en la dueña de las aguas y sus riquezas asociadas comienza a atraer hombres y darles, por cierto tiempo, grandes bienes. María Dominga actúa en Sechura como seductora de hombres, que para beneficiarse de su favor deben mantener una conducta correcta. Si un hombre se comporta debidamente puede durante años recibir los bienes de María Dominga. Pero los borrachos, los infieles y los agresores sexuales encuentran rápidamente la muerte a sus manos: una vez más aparece la función de los dioses indígenas como controladores de la ética social.

En conclusión, la imagen de María Dominga, extendida en la región de Piura más influida por la cultura mochica, Sechura, parece la más perfecta y sorprendente conservación de un mito y rito moche a través de los siglos, actualizado y vivo en las comunidades rurales del desierto piurano.

[410] AA.VV, *Tesoros preincas de la cultura mochica*, págs. 57-98.

## 2. Lugares mágicos

En toda Piura existen zonas concretas en torno a las cuales suceden hechos extraordinarios que no son atribuibles a ninguna entidad de las tratadas hasta aquí sino al propio espacio. Entiendo por lugares mágicos estas áreas que son origen y causa de sucesos sobrenaturales.

Ya se ha comentado el hecho de que en la mentalidad indígena toda la naturaleza ha sido *animada*, ha recibido energía espiritual. Todos los seres, sean vivos o inertes, tienen participación en el mundo místico y pueden cumplir una función activa en él. Entre los lugares especialmente imbuidos de energía espiritual están los cerros, entidades numinosas de género normalmente masculino y sus contrapartes femeninas que pueden ser cuevas o lagunas.

El simbolismo que subyace a esta concepción es complejo[411]. Dentro de la cosmovisión prehispánica, todo el universo posee energía espiritual, pero de forma especial en cada una de sus partes. El espacio y el tiempo de la mentalidad indígena se organizan en una tripartición: el *hanan pacha*, el *kay pacha* y el *hurin pacha*.

El *hanan pacha* se refiere al mundo superior, donde habitan los espíritus ancestrales, los dioses uranios y las caras invisibles de los númenes cotidianos. El vocablo *pacha* implica un espacio pero también un tiempo: el *hanan pacha* es también el tiempo superior, aparte de lo cronológico y relacionado con el futuro. En la tradición incásica ha sido representado con la figura del cóndor.

El *kay pacha* es el espacio sobre la tierra, donde viven personas, animales y plantas y el tiempo presente, sujeto al devenir y a los sucesos históricos. Puede ser representado con la efigie del felino.

[411] Los párrafos siguientes están basados en POLIA, Mario, *I signori...* págs. 1-125 y 135- 224. Remito a esta obra para una comprensión más profunda de los conceptos que aquí se tratan de forma somera.

El *hurin pacha* es el espacio subterráneo, donde habitan los muertos y desarrollan su vida nocturna. Es también el tiempo pasado, sujeto a ritmos telúricos. Puede ser representado por la serpiente, aunque los símbolos ofídicos en Perú son en ocasiones ambiguos.

Estos tres espacio-tiempos no son estancos: los espíritus del mundo superior influyen sobre el mundo terreno y el *maestro*, operador del sacro tradicional, puede acceder a él durante la *vista en virtud* que se produce durante la liturgia. Los seres subterráneos pueden acceder a la superficie especialmente durante la noche, y asimismo el *maestro* puede acceder a él para ser instruido por los antepasados. En la actual visión mestiza sólo hay dos espacios inaccesibles: el *hanaq pacha*, el "mundo de más arriba", situado más allá de la bóveda celeste donde se encuentra el dios cristiano, y el *ukhu pacha*, región infernal donde se hallan los gigantes primordiales y el *supay* andino fundido con el diablo cristiano. A estas regiones la persona sólo puede llegar tras la muerte, y se entiende que su estancia en ellas es eterna.

Vista la tripartición del mundo tradicional se explica el prestigio sagrado de las entidades físicas más destacadas: los cerros. Llamados *apus* en su vertiente sagrada, hunden sus raíces en lo profundo de la tierra, ocupan grandes extensiones del mundo visible y sus cumbres tocan el cielo: unen en su figura los mundos inferior, medio y superior representando en sí mismos la totalidad del universo andino. En sus adentros están las *collonas* repletas de riquezas y la tierra generadora; en su exterior se desarrolla la vida; en sus alturas se produce la lluvia fecundante.

Pero el prestigio sagrado de los cerros tiene siempre una contraparte. Dado el principio de dualidad complementaria o *yanantin*, el cerro, entidad masculina, debe ser completado a través de otra entidad de carácter femenino. Frente a la elevación del cerro, será un lugar profundo; frente a la rocosa firmeza del cerro, un lugar de suave

superficie. Estas contrapartes femeninas suelen ser en Piura lagunas o cuevas húmedas, que reciben sus aguas de su cerro-esposo. Simbólicamente, el esposo fecunda a su compañera a través de las lluvias que suceden en su cumbre y bajan por su ladera: esta unión permite la vida de personas, animales y plantas. Además, las aguas que arrollan desde el cerro se llenan de la *virtud* mágica de los minerales y las plantas medicinales de sus faldas, siendo así el líquido un depósito de poder espiritual.

El espíritu del cerro puede aparecer visiblemente con distintas apariencias: a través de animales sagrados, considerados las "monturas" del *apu*, como el *waman* o halcón; también el colibrí de color verde turquesa y, sobre todo, el cóndor, simbolizan la presencia del espíritu del cerro, que es su jinete invisible. Otros animales expresan también la cercanía del espíritu del cerro, como el puma; la aparición de un caballo blanco indica asimismo la proximidad del *apu*.

En la liturgia tradicional de los *maestros*, la *mesa* o *mesada*, el espíritu del cerro puede presentarse como Inca Rey, vestido a la manera indígena y portando alguno de sus ornamentos, como la borla roja o *mascaipacha*. En practicantes más hispanizados esta figura es sustituida por la del *Viejo del cerro*, un sabio anciano que conduce al chamán hacia las respuestas que busca a través de las visiones. Esta imagen remite a dos ideas sobre los cerros: su antigüedad y el ser donantes de sabiduría divina.

Respecto a la segunda clase de lugares mágicos, aquellos sitios húmedos relacionados con el principio femenino, sólo he podido referenciar apariciones de sus espíritus tutelares en los casos de las lagunas. Durante la *vista en virtud* que se produce en la liturgia estas entidades se presentan como una mujer que en muy pocas ocasiones se identifica con la *Qhoya*, la esposa del Inca Rey, y en la mayoría ha sido sustituida por una imagen de la Virgen católica que incorpora imágenes indígenas, como una serpiente anfisbena bajo sus pies. Esta visión une la imaginería sacra que representa a la Virgen

venciendo al pecado, caracterizado muchas veces como serpiente por el relato bíblico de la tentación de Eva, junto con la representación prehispánica de la serpiente de dos cabezas que simboliza las aguas pluviales y fluviales.

Según Mario Polia, en época prehispánica «el elemento agua, saturado de la energía de signo *femenino*, recibía culto como *Mamaqucha*, Madre Agua, tanto por su función primaria en la producción y conservación de la vida, como por su rol de agente purificador frente a las impurezas espirituales y las energías negativas adquiridas o inducidas. En quechua, "agua" es *yaku*, – *unu* en el quechua de Cuzco – mientras *qucha* designa las extensiones de agua: estanques, lagos, mares.[412]» Por otro lado, la actual cosmovisión mestiza entiende que los incas, una vez perdido su imperio ante la conquista española, se retiraron de manera sobrenatural a vivir en el interior de ciertas lagunas, donde su mundo permanece protegido de los sucesos históricos y apartado del tiempo. El cristianismo, a su vez, añade a estas visiones la importancia en la religiosidad popular del agua bendita como agente apotropaico.

Sería interminable presentar una nómina de los cerros, lagunas y cuevas con prestigio sagrado en la región de Piura. Hay, no obstante, algunos que sobresalen: tal es el caso del cerro Tzaquir, cabeza de la Cordillera del Cóndor; Aypate en Ayabaca; el Güitiligún, que protege la ciudad de Huancabamba; el Cerro Negro, esposo de la Laguna Negra, también llamada la Gran Huarinja. Ésta pertenece a un conjunto de lagunas, las Huarinjas, situadas en la provincia de Huancabamba a más de 3.000 metros de altitud y de enorme importancia en el sacro tradicional, donde se produce la iniciación de la mayoría de los *maestros* piuranos y donde buena parte de la población sube a realizar distintas ceremonias. En la zona de desierto y bosque seco destacan el cerro Vicús, que extiende su prestigio por toda la región, especialmente entre las

[412] POLIA, Mario, Ibid.; pág. 78.

ciudades de Chulucanas y Piura; el Pilán y el Maray, en los alrededores de la ciudad de Morropón; la desaparecida laguna Encantada, donde hoy se sitúa el pueblo llamado La Encantada. En la costa destacan el Cerro Azul de Paita, la cueva de Las Capullanas, *esposa* del cerro Pariñas; el cerro Illescas en Bayóvar; el Médano Blanco de Sechura. Baste con esta somera mención, y entiéndase que sólo me refiero a aquellas entidades de importancia para el presente estudio. Otros lugares mágicos, además de cerros, cuevas y lagunas recibirán su mención y explicación en sus correspondientes apartados.

## 2.1. Cerros

### El Cerro del Encanto

Procedencia: provincias de costa[413]

El Cerro Encantado[414] se alza en la costa de Los Órganos. Desde que se tiene memoria, todos los pobladores de la zona y los pescadores que llegan de lejos para faenar ante él le han guardado un especial respeto. Basta con saber su nombre para que todo el mundo advierta que es un cerro vivo donde habita el encanto.

Por la playa que se extiende entre el cerro y el mar aparece una mujer rubia, de piel brillante bajo el sol. Se presenta y se desvanece ante los ojos de quien se le acerca, reaparece a la distancia entre risas mientras juega con las olas. Miente su apariencia de mujer: antes que nosotros la vieron nuestros abuelos y nuestros padres, y ella nunca envejece. Es parte del encanto del cerro.

También, en los días de Semana Santa, un hombre alto y de barba blanca baja desde lo alto hacia la playa. Camina altivo, mira a los pescadores y a los caminantes. A él nadie se acerca: algo en su figura infunde respeto y miedo a quien lo ve.

Ciertas noches al año se puede ver mar adentro un gran velero con todas sus luces y fanales encendidos. Navega hacia tierra, supera los bajíos y los bancos de arena sin encallar, finalmente surca la playa y entra en el cerro, que

[413] La primera parte de este texto se ha redactado a partir de CHAPILLIQUÉN, Ibeth y CHAPILLIQUÉN, Baudilio, *Las Capullanas: mitos y leyendas de Talara*, Talara, Spondylus, 2010, págs. 41-42. El relato del cangrejo de oro, que se encuentra también en el texto citado, fue también contado oralmente por Ucho Talledo, de Los Órganos.

[414] Este lugar es llamado casi de forma indistinta Cerro Encantado y Cerro del Encanto, sin que quede claro qué denominación es la correcta.

abre para él una hendidura en las rocas. No se molesten los curiosos en buscar la entrada: tal como se abre para recibir al barco se cierra tras su estela como si nada hubiera pasado.

En la plataforma cubierta por el mar que se extiende ante el cerro abundan la jibia y el muimuy que los pescadores utilizan como carnada en sus anzuelos. Son muchos los barcos que se acercan a recoger este cebo antes de comenzar la jornada. Y cuentan los pescadores que durante esta faena suele aparecer, brillando entre la arena del fondo, un cangrejo de oro. Hoy todos se marchan al verlo aparecer, pero hubo tiempos en que la codicia o el encanto hacían que los marineros intentasen cogerlo. A punto de ser atrapado, el cangrejo se movía tierra adentro y los pescadores, embebidos y fascinados, lo seguían. Y una y otra vez el cangrejo escapaba y los pescadores iban tras él sin advertir que, poco a poco, se acercaban al Cerro Encantado. Y seguían imprudentes la persecución hasta que el cerro abría sus rocas como cuando aparece el velero encendido, para capturarlos. Allí están todavía los pescadores que el cerro mantiene en su encanto: quien se aproxima puede, entre el rumor del viento y las olas, escuchar sus voces.

**Estudio**

La presente tradición expresa las características generales de los cerros como lugares mágicos en todo Perú de una forma singular, en tanto que el Encantado se encuentra no en la zona andina sino en plena costa, frente al mar.

En este caso, la dualidad que une al cerro, entidad masculina, y a su *esposa*, entidad femenina que suele ser una cueva, una laguna o un cerro menor, se da entre el cerro y el mar. La mujer rubia, que aparece precisamente en la playa, jugando entre las

olas es el espíritu complementario al cerro: la *esposa* del Encantado es la zona marina que se extiende ante él. Tanto las masas de agua dulce como el océano son, en la visión inca, lugar donde reside Mamaqocha, la Madre Agua[415]. El caso del Encantado es excepcional por cuanto la unión simbólica del cerro y el agua no se da aquí con las lluvias que aportan su caudal a los ríos hasta desembocar en lagunas, sino con agua de mar que no puede usarse para el riego pero que tiene su propia fecundidad, exteriorizada a través de las riquezas pesqueras. En Piura, por otra parte, es necesario atender al activo movimiento de conchas de *Spondylus* y de *Mullu* que partía desde estas zonas costeras, de gran importancia en la religión andina como ya se ha explicado en la introducción general.

Así como la *esposa* del Encantado puede presentar en su expresión física forma humana, también el espíritu del cerro aparece con la figura de una persona. En este caso la realización es arquetípica: el espíritu del Encantado parece como el *viejo del cerro*, imagen que transmite las ideas de antigüedad y paternidad. Dado que la actual cosmovisión mestiza está fuertemente influida por el catolicismo, la imagen del viejo con barba blanca remite, también, a la figura del dios padre de la trinidad católica. No obstante, el hecho de que aparezca precisamente en Semana Santa, cuando Jesús ha muerto y los númenes prehispánicos pueden recuperar brevemente su presencia en la tierra, deja claro el carácter pre-cristiano de esta imagen.

La figura del velero con todas sus luces encendidas parece un añadido de épocas recientes pero que manifiesta la vigencia a través de los siglos de la tradición. El barco fantasma, potente imagen del folclore europeo, se trasladó a Perú cargada de la fuerza visual de los veleros españoles del siglo XVI y de las flotas piratas que asolaron su

[415] A su vez, Mamaqocha es complementaria de Pachamama, la Madre Tierra.

costa entre este siglo y el XVII[416]. Si bien no es descartable alguna influencia de la cultura moche, que en su iconografía alude de manera recurrente a la figura de las embarcaciones, el hecho de que se trate precisamente de un velero me lleva a creer que se trata del arquetipo europeo del barco fantasma, formulado en leyendas como la del Holandés Errante o Brann Mac Febal (entre las más conocidas) y trasplantado después a América.

La imagen del cangrejo de oro que atrae a los pescadores imprudentes hacia el cerro nos remite a ideas ya tratadas. En primer lugar, el simbolismo del oro como propiedad de las divinidades; en segundo, el hecho de que los númenes cuyo culto fue abandonado puedan proveerse de víctimas por sí mismos. Es lo que hace el Cerro Encantado: usar como cebo la codicia para capturar los sacrificios que la comunidad ha dejado de tributarle. Si recordamos, es la misma estratagema que seguía el *diablo de la autopista Panamericana*. Nótese, por otra parte, la irónica doble cara del pescador pescado: los marineros van a por carnada para sus anzuelos pero el cebo extraordinario, el cangrejo de oro, los convierte a su vez en presas.

Es necesario en este punto llamar la atención sobre el posible arcaísmo de la imagen del cangrejo sobrenatural. En la figura de la derecha se aprecia un detalle de un ceramio Vicús donde se representa un crustáceo antropomorfo. La pieza, que pertenece a la colección de la Universidad de Piura, es del estilo *Vicús negativo* o *Vicús propio*, cuya antigüedad se estima entre el año 200 a.C. y el 500 d.C. El hecho de que el crustáceo porte una corona de media luna implica que se trata de un numen: es el mismo tipo de ornamento

[416] Véase ELÍAS LEQUERNAQUÉ, Pável, «El corregimiento de Piura en tiempos de la Casa de Austria», en BUSTO DURTHUBURU, José Antonio del, op. cit. págs. 228-233.

que llevan, en la iconografía moche, las criaturas divinas, sus sacerdotes y los guerreros durante el combate ritual. La religión mochica, que tanto influyó sobre la cosmovisión piurana, abunda en imágenes míticas de seres marinos en constante enfrentamiento o unión con seres terrestres. Si bien todavía queda mucho por estudiar acerca de los ritos moche y los vicús en relación con el mar y su importancia dentro del conjunto de su cosmovisión religiosa, la imagen del cangrejo de oro ayudando al Cerro Encantado a conseguir víctimas sacrificiales puede aportar una interesante perspectiva.

Cangrejo antropomorfo encontrado en la tumba del Viejo Señor de Sipán, soberano moche en torno al s. II. Cobre dorado. Museo Tumbas Reales de Sipán.

Finalmente, el hecho de que los pescadores capturados no desaparezcan completamente del mundo sensible, sino que sus voces puedan seguir siendo percibidas expresa que estas personas pertenecen, ahora, al espacio y tiempo propio del cerro y son parte de su sustancia espiritual, su encanto.

**El Orfeo piurano (El encanto del cerro La Servilleta)** [417].

Procedencia: provincias de sierra.

Allá por los tiempos antiguos, cuando existían los gentiles, en el cerro de acá al que llamamos La Servilleta, un día llegó un hombre y el 24 de junio encontró un hoyo. Lleno de curiosidad ingresó a la profundidad, pero cuando quiso regresar ya no pudo y siguió un camino de la cueva hasta que encontró un montón de gente que no conocía. Prosiguió el tiempo hasta que se enamoró de una muchacha muy hermosa. Él se alimentaba de pura chicha y le pidió a la muchacha que lo sacara de allí. Ella le dijo que sí pero que había que esperar al 24 de junio, día en que se abriría la puerta del encanto. Sucedió así y el 24 de junio la muchacha le dijo que lo iba a sacar pero que no mirara hacia atrás.

Salieron de la cueva tomados de la mano y cuando estaban en el campo él sintió que la mano de ella pesaba y se volteó a mirar, pero no encontró a la hermosa muchacha sino a una mujer horrible. Se asustó mucho y la soltó. La mujer lo siguió hasta un lugar donde había agua, el muchacho se metió porque estaba sediento y la gentil se quedó mirando sin poder hacer nada porque el agua estaba bendita. El muchacho regresó a su casa y al llegar se dio cuenta de que habían transcurrido más de 20 años.

Yo me enteré de estas cosas porque siempre acostumbro a conversar con los mayores.

[417] Tomado íntegramente de BAYLÓN, Anahí (coord.) *Cuentos de espanto*, págs.5-6. El informante fue Zavala Vivanco, del pueblo de Guitarras, en Suyo

**Estudio**

El presente relato mítico tiene, en su narratividad y en sus componentes, rasgos que a primera vista recuerdan al mito griego de Orfeo y Eurídice. Antes de entrar en el análisis pormenorizado del texto piurano, por tanto, me permito un breve excurso para ofrecer el relato helénico:

Orfeo

> […] A su regreso se casó con Eurídice […]. Un día, cerca de Tempe, en el valle del río Peneo, Eurídice se encontró con Aristeo, quien trató de forzarla. En la huida [ella] pisó una serpiente y murió a consecuencia de la mordedura. Pero Orfeo descendió valientemente al Tártaro esperando recuperarla y llevarla de vuelta. Utilizó el pasadizo que se abre en Aorno, en Tesprótide, y a su llegada no sólo encantó al barquero Caronte, al Can Cerbero y a los tres jueces de los Muertos con su melancólica música, sino que consiguió que se suspendieran temporalmente las torturas de los condenados. Y de tal modo ablandó el duro corazón de Hades, que éste le permitió rescatar a Eurídice y llevarla de vuelta al mundo superior. Tan sólo le puso una condición: que Orfeo no mirara atrás hasta que ella estuviera a salvo bajo la luz del sol. Eurídice siguió a Orfeo por el oscuro pasadizo guiada por los sonidos de su lira, pero cuando llegaron a donde ya había luz solar él se volvió para comprobar si ella le seguía, y entonces la perdió para siempre.[418]

[418] GRAVES, Robert, *Los mitos* ... págs. 126-127.

Es fácil, para el investigador europeo, dejarse llevar por la idea de que el relato peruano pudiera proceder únicamente del mito griego. Encontraría en este caso muchos argumentos a favor: por una parte, lo que parece haber llegado del mito es la pura aventura de la visita de Orfeo al Hades, no su vida antes de Eurídice, sus periplos con los Argonautas; tampoco su vida después de regresar de los infiernos. Podría inferir que muy probablemente se encontrase en la forma concentrada que hoy tiene debido a que en España es relativamente habitual encontrar leyendas y cuentos populares que toman de un mito clásico sólo su componente de aventura, material narrativo sin duda más grato a un auditorio popular. Y aún tendría ejemplos concretos para ilustrar el proceso que iría del mito griego al relato peruano apoyándose en casos en los que este periplo sucede efectivamente, como el relato andino *Tutupaka llakta*, que proviene del cuento popular español de Blancaflor y éste, a su vez, del mito de Medea y Jasón. Pero un estudio más profundo lleva a descubrir relatos semejantes en estructura y contenido en la América prehispánica.

Veamos un mito del pueblo modoc, que habitó la costa pacífica de los actuales Estados Unidos y hoy mantiene comunidades en los estados de Oregón y Oklahoma[419]:

La muerte

> El primero de los indios modoc, Kumokums, construyó una aldea a orillas del río. Aunque los osos tenían buen sitio para acurrucarse y dormir, los ciervos se quejaban de que hacía mucho frío y no había hierba abundante.
>
> Kumokums alzó otra aldea lejos de allí y decidió pasar la mitad del año en cada una. Por eso partió el año en dos, seis lunas de verano y seis de invierno, y la luna que sobraba quedó destinada a las mudanzas.

[419] GRAY-KANATIIOSH, Barbara, *Modoc*, Edina (Minnesota), ABDO, 2007, págs. 4-6 y 27-28.

De lo más feliz resultó la vida, alternada entre las dos aldeas, y se multiplicaron asombrosamente los nacimientos; pero los que morían se negaban a irse, y tan numerosa se hizo la población que ya no había manera de alimentarla.

Kumokums decidió, entonces, echar a los muertos. Él sabía que el jefe del país de los muertos era un gran hombre y que no maltrataba a nadie. Poco después, murió la hijita de Kumokums. Murió y se fue del país de los modoc, tal como su padre había ordenado.

Desesperado, Kumokums consultó al puercoespín.

— Tú lo decidiste —opinó el puercoespín— y ahora debes sufrirlo como cualquiera.

Pero Kumokums viajó hacia el lejano país de los muertos y reclamó a su hija. —Ahora tu hija es mi hija —dijo el gran esqueleto que mandaba allí—. Ella no tiene carne ni sangre. ¿Qué puede hacer ella en tu país? —Yo la quiero como sea —dijo Kumokums.

Largo rato meditó el jefe del país de los muertos.

—Llévatela —admitió. Y advirtió:

— Ella caminará detrás de ti. Al acercarse al país de los vivos, la carne volverá a cubrir sus huesos. Pero tú no podrás darte vuelta hasta que hayas llegado. ¿Me entiendes? Te doy esta oportunidad.

> Kumokums emprendió la marcha. La hija caminaba a sus espaldas. Cuatro veces le tocó la mano, cada vez más carnosa y cálida, y no miró hacia atrás. Pero cuando ya asomaban, en el horizonte, los verdes bosques, no aguantó las ganas y volvió la cabeza. Un puñado de huesos se derrumbó ante sus ojos.»[420]

Vemos, a la luz de este texto, que el relato piurano puede tener bien un origen griego de importación hispana, bien uno indígena[421], bien una influencia mestiza. Dado que no es posible en este momento determinar las raíces exactas del relato, procedo al estudio de los componentes textuales. Para empezar, se nos cuenta que el protagonista vivió su aventura "cuando existían los gentiles". Los gentiles, como referencia histórica, aluden a los no-bautizados, es decir la población indígena antes de la conquista española. Ha de tenerse en cuenta que para buena parte de la actual población mestiza de Piura, una fracción de los gentiles no ha desaparecido de este mundo. Permanecen en él de dos maneras: una, como espíritus que habitan en tierra de carácter ambivalente, bondadosos o agresivos según sea el comportamiento humano hacia ellos (visión de las provincias de costa); y dos: a la llegada de los españoles, y viendo que no podían resistir su avance, los gentiles levantaron sus ciudades y se las llevaron al fondo de cuevas y lagunas, donde hoy en día viven inmortales.

Este elemento tiene un claro componente indígena que se advierte al estudiar mitos autóctonos en los que aparece de manera general "otra humanidad" que vive bajo

[420] GALEANO, Eduardo, *Memoria del fuego I: Los nacimientos.* Madrid, Siglo XXI, 2003, págs. 38-39. Véase también MARRIOT, Alice y RACHLIN, Carol, *American Indian mythology*, Nueva York, Apollo, 1967, págs. 228-229.

[421] Pueden verse mitos amerindios de Norteamérica similares al de Orfeo en GAYTON, Anna Hadwick, «The Orpheus myth in North America », en *Journal of American Folk-lore*, nº 48, Illinois, AFS, 1935, págs, 263-293.

las aguas o en cuevas, así los *tsunki* en la tradición achual, etc. No obstante, la idea de una humanidad anterior no era extraña a los conquistadores. En España, en la región de Galicia se cuenta que los *mouros* (que cumplen la misma función mítica que los gentiles: "los que vivían aquí antes que *nosotros*") se trasladaron con sus tesoros a cuevas y lagos; en País Vasco y Navarra los *gentiles* precristianos se trasladaron a lo alto de las montañas[422].

El hecho de que el hombre se alimente sólo de chicha es un elemento puramente indígena: en efecto, la chicha era – y es- libación habitual en los ritos, de la que se alimentan dioses y espíritus.

Respecto a que el encuentro del mundo gentil se produzca un 24 de junio, y que ésta sea la fecha en la que el hombre puede volver a salir, vemos que este elemento tiene una triple importancia. Por una parte, en el mundo indígena es una fecha sagrada dado que corresponde al solsticio del invierno austral. Por otra, en el mundo indoeuropeo es también fecha sacra debido a que se sitúa en el solsticio de verano y marca el Año Nuevo de los pueblos celtas, además de ser el momento en que las almas de los muertos de ese año transitan hacia el otro mundo, y éste puede contactar durante la noche con el reino de los vivos. La fecha fue cristianizada bajo la advocación de San Juan.

La prohibición de mirar atrás se encuentra tanto en el mito heleno como en el modoc; no obstante, el hecho de que al volverse el hombre vea no a su amada, sino a una mujer horrible, coincide con el relato indígena. Al respecto es de señalar que en diversas imágenes míticas norperuanas una mujer aparentemente bella se muestra de repente, como un puro esqueleto o cualquier otra imagen aterradora demostrando así su condición sobrenatural, de la misma forma que la hija de Kumokums, al ser mirada por su padre, aparece en forma de esqueleto.

[422] MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002, 336-340.

El hecho de que la mujer no pueda atravesar el agua responde en los mitos autóctonos a que la "otra humanidad" no puede, efectivamente, abandonar su hábitat sin perder su forma – así la *pangki* de los achual, mujer bajo el agua, serpiente en tierra-. En la tradición clásica el agua es también frontera; la laguna Estigia que sirve de entrada al reino de Hades, el río Leteo cuyas aguas producen el olvido, y que debe beber aquel alma que desee renacer, para no recordar su vida anterior cuando regrese al mundo de los vivos. En cuanto a que el agua sea bendita, es claramente un elemento dramático tomado de la tradición cristiana; la gentil, no bautizada, perdería su naturaleza si se "bautizase" metiéndose en agua bendita.

El elemento de que el tiempo pase de manera distinta en el mundo de los gentiles es recurrente en la actual leyendística mestiza. Así, personas encantadas por un cerro continúan haciendo eternamente aquella actividad – cuidar ganado, viajar- que estuvieran desarrollando cuando fueron capturados; si pueden ser liberados, regresan a este mundo con la edad que tenían al ser encantados. Este elemento lo hemos encontrado también en leyendas cántabras, luego podemos deducir, cuando menos, que el elemento indígena fue reforzado por la visión de los hispanos. Estructuralmente, el distinto transcurso del tiempo en el poblado de los gentiles expresa su pertenencia al *uku pacha*, mundo de los ancestros donde las edades se desarrollan con lentitud telúrica.

**El cerro de Aypate**

Procedencia: provincias de sierra[423]

Una vez llegó al Cerro de Aypate una comitiva de gente. Este cerro es muy poderoso y a uno cualquiera no lo acepta. Así es que de esa comitiva el cerro escogió a una joven de dieciocho años. Yo era pequeño entonces. La muchacha se separó del grupo y se dirigió al bosque. Allí encontró una mano de batán de oro puro. Entonces regresó a su grupo sin decir nada. Pero después de algunos días la muchacha regresó al cerro. Sus padres se fueron buscándola y, después de mucho caminar, la encontraron, casi desnuda, como fiera. Y así debía de ser porque ella había sido escogida por el cerro. Llamaron a un *maestro* para que hablara con el cerro e hiciera devolver la razón a esa pobre chica, y Aypate les dijo que para devolver la sombra a la muchacha debían ofrendarle un cuy de siete colores. Con este cuy que le llevaron en pago se pudo deshacer el encanto.

**Estudio**

El presente texto se centra en los peligros asociados al contacto con los cerros encantados de aquellos que no son especialistas en la relación con el sacro tradicional, así como en las posibilidades de recuperar la *sombra* de una persona capturada por el numen del cerro. En este caso, el cerro es especialmente poderoso por la existencia en sus alturas de una ciudadela incásica, levantada sobre un complejo guayacundo anterior, ambos descubiertos en 1972 por Mario Polia. Con respecto al texto, según el propio arqueólogo:

> el relato adquiere el valor de una "historia ejemplar" que subraya el peligro de acercarse a lugares "poderosos" siendo "uno cualquiera", sin la capacidad, propia al maestro, de controlar ritualmente los poderes del lugar. Aypate no habla con la comitiva de

[423] Tomado íntegramente de POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... (tomo II) pág. 487. Es la transcripción exacta del testimonio de Tomás Abad, campesino de Culcapampa, recogido en 1973.

> gente pues los espíritus conversan con los "entendidos", quienes saben cómo se conversa con ellos, y tampoco con la muchacha "escogida". No se hace ver [por ella]. Le hace encontrar un objeto fatal, codiciado por ser de oro y que, en el momento en que la joven lo recoge, funciona como el agente material del "contagio". En cambio, Aypate habla con el maestro llamado por los padres de la muchacha para "hablar con el cerro", es decir por el carisma que lo distingue de la gente cualquiera, y le indica el remedio: la ofrenda de un cuy descomunal (de siete colores) que puede reemplazar la sombra[424].

Con respecto a la ofrenda que permite el retorno de la muchacha desde el espacio sacro del cerro a la vida comunitaria, implica un simbolismo reseñable. Se pide un cuy de siete colores: por una parte, el siete es en la tradición bíblica un número de significado semejante al infinito. Por otra, en el chamanismo peruano simboliza las cuatro partes del mundo físico (norte, sur, este y oeste) y los tres mundos o *pacha* (*hanan pacha, kay pacha, hurin pacha*); o bien los cuatro puntos cardinales más el cenit, el nadir y el centro[425]. Pero además encontrar un cuy con tal cantidad de colores es una empresa extremadamente difícil, poniendo el esfuerzo necesario para encontrarlo acorde con la magnitud de la ofensa hacia el cerro, que de esta forma es reparada favoreciendo que el numen acceda a liberar a la mujer.

[424] Ibid.
[425] Ibid, págs. 442-443.

**El cerro El Boquerón (El corcel negro)**

Procedencia: provincias de costa[426].

Por la carretera vieja de Paita existe un antiguo cerro llamado El Boquerón donde está la Nariz del Diablo, llamado así por la forma que tiene. Pasar por allí daba miedo, dicen que *penaban*.

Los días martes y viernes – que según se cree se practica la brujería – en la Nariz del Diablo ocurren hechos por demás extraños y curiosos que hasta hoy no tienen explicación lógica. Los parroquianos que bajan a pie y los chóferes que transitan por allí se quedan asustados por lo que ven, da miedo pasar.

Ocurre que cierta noche –motivados por la curiosidad – un grupo de amigos se arriesgó a subir por la carretera vieja; el camino se veía sombrío y desierto, el silencio era sepulcral y apenas la luna alumbraba las piedras y quebradas del cerro, y cuando iban a pasar, por la mitad de la pista, en medio de la oscuridad vieron que venia a todo galope un brilloso caballo negro con un extraño jinete vestido de capa negra, sombrero blanco y dentadura de oro; los hombres al ver la macabra figura corrieron espantados echándose bendiciones, mientras caballo y jinete desaparecían por la bajada del cerro lanzando su relincho y carcajadas estridentes.

Según las gentes que vieron esta aparición maléfica y endemoniada, hay muchas cruces en la carretera de personas que murieron al ver al diablo con dentadura de oro y su hermoso corcel negro. Así que, si vas por El Boquerón y pasas por la Nariz del Diablo, pasa nomás... no te detengas.

[426] Tomado íntegramente de RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas...* pág. 16.

**Estudio**

El cerro El Boquerón se encuentra a la cabeza de la quebrada del mismo nombre, en las cercanías de la ciudad de Paita. La Nariz del Diablo es un saliente con dos orificios a ambos lados que asemeja efectivamente unas fosas nasales. No debe confundirse, en todo caso, con el cerro La Nariz del Diablo situado en Sullana.

En la presente tradición encontramos elementos ya tratados con anterioridad. El hecho de que los sucesos extraños se produzcan precisamente los días martes y viernes se debe a la brujería española de origen pagano: en época romana, estos días estaban consagrados respectivamente a Marte y Venus, dioses de la guerra y del amor, cuyos cultos oficiales tenían un reverso propicio a las ceremonias de tipo mágico; en el apartado dedicado a brujos y brujas trataré el tema con más detenimiento.

La forma de la entidad principal, el jinete sobre un caballo negro, ya ha aparecido en el apartado dedicado a los diablos. Si se regresa sobre dicho apartado se verá que la tradición referida al *diablo de Vicús* podría aparecer en esta sección (y el texto presente en la otra) en tanto que ambas tratan básicamente sobre lo mismo: la aparición del espíritu de un cerro con forma de jinete. He decidido situar una en cada apartado para remarcar el carácter ambivalente de estas tradiciones cara a su clasificación.

El significado de la figura del jinete, entonces, es la misma que en el *diablo de Vicús*: se trata del espíritu, en este caso, del cerro El Boquerón. El caballo, animal llegado a Perú con los conquistadores españoles, se ha aclimatado a la mentalidad mítica autóctona: cuando aparece solo, indica la presencia del *apu*, el espíritu del cerro. Cuando aparece como montura, denota la entidad espiritual del jinete. En cuanto a la combinación de colores, también ha sido tratada: el negro del caballo y de la ropa del jinete señalan a su naturaleza telúrica; el blanco del sombrero es el color por excelencia

de los *apus*. La dentadura de oro del caballero insiste sobre las riquezas subterráneas propiedad del cerro y su carácter divino.

Por fin, la abundancia de muertes ante la visión del jinete remite, una vez más, al hecho de que los númenes a quienes se ha dejado de prestar atención pueden, en la mentalidad mestiza, proveerse por sí mismos de sacrificios y castigar así el olvido de la comunidad.

**La leyenda de Mondragón (El Cerro Azul)**

Procedencia: provincias de costa[427]

Desde hace muchos años se dice que en el Cerro Azu1 vive el diablo. Allá por los años 1920, un cortador de leña de apellido Mondragón, que vivía en la calle Nueva del Pozo, agobiado por su pobreza, decide salir de su miseria pactando con el diablo, ofreciéndole a cambio e1 alma de su menor hija.

Cuenta la leyenda que Mondragón no cumplió con su palabra, pues se resistió a entregar a su hija. Hasta que cierto día Mondragón marchó con su burro hacia el Cerro Azul, a cortar leña. Avanzadas las horas se hizo tarde y en la soledad de aquel paraje, cuando ya se oían los chillidos espeluznantes de las lechuzas y los aullidos macabros de los zorros, en medio de la oscuridad de la noche, se le apareció un hombre alto y fornido, con capa y vestido todo de blanco, montado en su carro lujoso.

¡Era el diablo!

El diablo rompió el silencio con su horripilante risa mostrando sus filudas muelas, y le increpó a Mondragón, quien sudaba frío y temblaba de miedo.

– ¡Por qué no has cumplido con entregarme el alma de tu hija!

Pero Mondragón, que tenía su hacha de acero, encomendándose a Dios le tiró un hachazo. El diablo cayó en el carro, y Mondragón le robó su corona de oro.

El diablo desapareció con su horrible carcajada estremeciendo el cerro, dejando una estela de humo y azufre pestilente; el carro se convirtió en oro y a

[427] Tomado de RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas*... pág. 12. El Cerro Azul se encuentra en las cercanías de la comunidad de pecadores La Islilla, a 30 km de la ciudad de Paita.

Mondragón le produjo una crisis de terror, cayéndose desmayado. Al despertar, se subió al burro y como pudo llegó a su casa arrojando espuma por la boca.

Cuentan las gentes del barrio La Figura que de noche pasaba el diablo en su caballo blanco, en busca de rescatar su corona, y el pobre Mondragón lanzaba como loco horripilantes gritos y carcajadas y llantos atormentados, poseído por la energía del poder maligno del diablo.

Mondragón vivió unos cuantos años más; pero cierta vez, cuando subió al Cerro Azul nunca más volvió; desapareció misteriosamente. Dice la leyenda que el diablo se lo llevó.

**Estudio**

Una vez más encontramos la identificación del espíritu de un cerro con el diablo cristiano, en este caso en un estado muy avanzado. De las características prehispánicas sólo aparecen ya la relación con los metales preciosos, ahora fuertemente hispanizada, y el uso del caballo blanco para presentarse, elemento indígena pero obviamente posterior a la conquista.

Si afirmo que la relación con los metales preciosos está hispanizada es por lo siguiente: el protagonista del relato pacta con el diablo a cambio de obtener riquezas, elemento recurrente en la tradición católica. Lo que el diablo pide a cambio, además, es el alma de la hija de Mondragón, mientras que un numen indígena exigiría un sacrificio de otro tipo, como hemos visto en el capítulo referido a los *diablos*. En su figura física se presenta en un carro lujoso y con una corona de oro, a imitación por una parte de los soberanos europeos y en contraste con la apariencia arquetípica de Jesucristo,

semidesnudo y con una corona de espinas[428]. Cabe indicar, además, que este diablo puede ser temporalmente vencido por la fuerza física, hecho que sería imposible frente al espíritu de un *apu* libre de mestizaje. También, por cierto, sería imposible este hecho en la imagen medieval del diablo; no así la del Renacimiento y el Barroco, que ya ha perdido parte de su carácter terrible fruto de las renovaciones religiosas y en ocasiones es presentado como un ser débil ante un buen cristiano, inseguro y hasta risible[429]. No obstante, Mondragón se impresiona a la vista de sus prodigios y, cuando el diablo se presente ante su casa para reclamarle su corona, sufrirá el terror y bordeará la locura. Finalmente Mondragón regresa al Cerro Azul y paga con su propia desaparición su pacto demoníaco y su arrogancia.

El Cerro Azul reúne a su alrededor aspectos que, sin llegar a constituir por sí solos un texto mítico sí suman elementos propios de la imagen del cerro sagrado. Por ejemplo, se afirma que en la noche aparecen extrañas luces en sus laderas o se cuentan historias de desapariciones de lugareños atribuidas al diablo que hemos estudiado[430].

Por último, es importante señalar el fenómeno de que se sitúe geográfica y cronológicamente este relato y en fechas tan recientes, muestra de la vitalidad de la tradición. A modo de curiosidad, la casa de Mondragón se encuentra en el barrio de La Figura de Paita, que alberga entre otras la que fue la última residencia de Manuelita Sáenz, heroína de la independencia y compañera de Simón Bolívar; un barrio histórico y tradicional, donde se siguen contando toda clase de leyendas del rico acervo paiteño.

[428] Según otros testimonios, por las noches el diablo baila en la cumbre del cerro y presenta cuernos, rabo y cuerpo de color rojo como hierro incandescente, características todas ellas cristianas. Véase RIVAS CASTILLO, Vidal, *Mitos*, Paita, VRC, 2011, pág. 4.
[429] SOONS, Alan, *Haz y envés del cuento risible en el Siglo de Oro*, Londres, Tamesis Bovles, 1976, pág. 62.
[430] RIVAS CASTILLO, Vidal, *Mitos*, págs. 3-5.

**El encanto del gran lagarto de oro (La nariz del diablo)**

Procedencia: provincias de costa[431]

E1 sol ya declinaba y las sombras empezaban a cubrir los campos. Cada vez se le iba haciendo más insoportable a Manuel Sernaqué esa zozobra interior que experimentaba conforme se acercaba a la *Nariz del Diablo*, elevado y macizo cerro que se levantaba junto a la cerrada curva de la carretera que une Salitral con Marcavelica.

El cerro era el más imponente de aquella cadena de estribaciones que se acercaban a la parte media del Valle del Chira; era gredoso y, visto desde la carretera, tenía una apariencia siniestra, como de un rostro contrahecho en el cual sobresalía una sinuosa y fiera nariz curva. De allí el sobrenombre de *Nariz del Diablo* con que temerosamente lo llamaba la gente de la región.

El miedo se le hizo más obsesivo e insoportable cuando la sombra que proyectaba el cerro cayó sobre él y su mula mora de cascos negros. Profiriendo lisuras trató de darse valor:

– ¡Carajo, a mí ningún espanto malo me va a meter miedo!

Lamentó no haber podido terminar temprano con las faenas de la chacra, pese al temor que lo había acicateado todo el día.

Pero, hoy, además de cumplir con sus acostumbradas labores, tuvo que realizar las tareas que le tocaban desempeñar a su abuelo. Preocupado, recordó que por la mañana lo había dejado postrado en su camastro, aquejado de fuertes dolores.

[431] Tomado íntegramente de MAZA NAVARRO, Vladimir Ernesto, *El encanto del gran lagarto de oro,* Piura, Piuranidad, 2007, págs.5-27.

– Ya van a ser las siete de la noche y el Manuel no viene todavía – dijo exasperado el anciano, incorporándose con gran dificultad del lecho.

– ¡Acuéstese, señor! No debe tardar ya. Usted está muy delicado. – intentó calmarlo la hija.

– Pero ¿es que no te das cuenta, María, que hoy es Viernes Santo y mi Manuel tiene que pasar por la Nariz del Diablo? Y estamos en un día en que se abren los encantos y las huacas de los gentiles.

– ¡¿Por qué ha tenido que irse a trabajar hoy?!

– ¡Ay, papá!, como está la situación ahora no se puede dejar de trabajar. Se le debe un montón de plata a don Julián, y de repente sale quedándose con la chacra...

– Bueno, carajo, yo me voy a verlo en este momento. ¡O me ayudas a ensillar la burra o lo hago yo solo!

– ¡Qué señor para terco, por Dios! A lo mejor el Manuel ya está entrando en el pueblo.

Durante los diecisiete años de su vida, era la primera vez que el Manuel pasaba solo junto al cerro en un Viernes Santo. Si bien se encontraba en la parte posterior del cerro – lugar plagado de oquedades y senderos sinuosos de presencia inquietante – también se le reflejaba la faz torva y curva que daba a la carretera. Por más esfuerzos que hacía por apartarlos de su mente, los temores ancestrales hacían desfilar por su memoria la gran polvareda de comentarios que provocó el año anterior la desaparición de una niña de la ciudad cuando paseaba por aquellos lugares acompañada de unos familiares. Se rumoreaba que los curanderos, cuando hacían sus *mesas* por esos parajes

desolados, escuchaban clarito el llanto de la niña y de otros *encantados*, cuyos lamentos afloraban desde el corazón del cerro.

«Mira, hijo – resonaron en sus recuerdos las palabras del abuelo— este cerro que por algo se llama La *Nariz del Diablo* no es cualquier cosa. Tiene mucho que ver con los gentiles que habitaron hace muchísimos años estas tierras. De seguro que al tener conocimiento de la llegada de los españoles que venían hambrientos de riquezas, depositaron sus ídolos en este cerro, y con ellos enterraron a sus sacerdotes y vírgenes para que se perennicen como eternos guardianes de sus temidos dioses. Por eso se asegura que en las entrañas de *La Nariz del Diablo* está enterrado el *Gran Lagarto de Oro*, que fue uno de los principales dioses que adoraron estos antepasados nuestros».

Ya se encontraba en la falda de aquella temida elevación, y la bestia empezó a salirse del sendero acostumbrado. Manuel fuera de sí le propinaba rápidos y nerviosos azotes con las riendas para hacerla volver al camino habitual. La noche era dueña plena ya de aquellos parajes. Las aves nocturnas, graznando, huían despavoridas. De pronto, los dos burros que venían tras él y su cabalgadura también salieron disparados, mientras la mula mora de cascos negros detenía su marcha, erguía las orejas y luego avanzaba con un trote rígido como si estuviera hipnotizada. Manuel intentó con todas sus fuerzas detener el paso de la bestia, jaló con firmeza las riendas, contrajo los músculos del rostro y gritó fuertemente un ¡So, carajo! que se perdió entre la maraña de cerros.

Reinó un pesado silencio que el trote inseguro y medroso de la mula contribuía a destacar. Manuel Sernaqué presintiendo algo maligno preparó el

cuerpo para saltar de su cabalgadura, pero ante lo desolado y tenebroso del lugar sólo atinó a inclinar su cabeza junto al cuello del animal.

La brisa calurosa que hasta entonces había corrido por el paraje se convirtió en un viento helado y penetrante que le escarapeló todos los poros y pelos de su cuerpo. Fue entonces que el cerro empezó a temblar surgiendo, del fondo de sus entrañas, enormes y fantásticas formas.

– ¡Santo Dios, qué es esto!– gritó Manuel Sernaqué mirando aterrado lo que sucedía a su alrededor. Su piel cobriza había tomado un color grisáceo y luchaba ardorosamente para no desmayarse, temeroso de ser tragado para siempre por algo sobrenatural.

La mula mora se dirigió hacia una gran abertura que le ofrecía una de aquellas fantásticas y rocosas figuras. Por ella penetró llevando encima a su jinete. Manuel Sernaqué hizo esfuerzos sobrehumanos para saltar, pero sus músculos estaban agarrotados y gélidos y no respondían a los desesperados mandatos de su voluntad.

A medida que la mula mora se iba introduciendo por aquella ruta inclinada, un canto muy agudo y triste, taladrando su terror, iba transportando su conciencia a una extraña dimensión desconocida. En la cueva reinaba una oscuridad absoluta, pero frente a él, al final de la gruta, se alcanzaba a divisar un radiante valle de rara y sugestiva vegetación. Ya más cerca de este fantástico mundo, pudo apreciar extensos maizales con resplandecientes mazorcas de oro, los más diversos y exóticos árboles frutales que más parecían filigranas de orfebrería y, entre las aguas cristalinas de un río ancho y correntoso, se desplazaba majestuoso y señorial un imponente reptil de oro y

esmeralda: ¡el mítico y viviente lagarto de oro reinando en aquellas ignoradas y extrañas dimensiones!

Sólo un canto lastimero, de antiguas raíces, empañaba y resquebrajaba esa visión deslumbrante y paradisíaca... Entre aquel flujo de abrumadoras sensaciones que lo inundaban, se filtraron hacia su conciencia unos gritos lejanos que lo llamaban desesperadamente:

– ¡Manuel...! ¡Manuel...!

De pronto, unas recias manos lo derribaron de la acémila que impertérrita siguió internándose en las profundidades de aquel desconcertante mundo.

La caída lo sacó de su sonambulismo. Parado ante él y exhalando aguardiente estaba su abuelo, quien después de escudriñar desesperado todos los vericuetos del cerro, había logrado encontrarlo.

Luego de ayudarlo a incorporarse, el anciano con un vigor inusitado corrió decidido hacia un maizal cercano y arrancó una enorme mazorca de oro.

– ¡Abuelo, no, por favor! —clamó desesperado el adolescente.

– ¡Mira cuánto oro, hijo! ¡El tesoro de nuestros antepasados! ¡Con esto salvarás la chacra y saldrás adelante!

– ¡No, abuelito, caerá sobre nosotros alguna maldición y quedaremos encerrados aquí para siempre!

– ¡No temas, Manuel, si se trata de pagar, pagaré yo!

Diciendo esto le entregó el fruto dorado y reluciente que el Manuel recibió tiritándose de pavor.

En aquel mismo instante todo empezó a temblar y a cubrirse de tinieblas; Manuel sintió que una fuerza descomunal y extraña lo suspendía violentamente en el aire y lo arrojaba hacia abajo.

Con el cuerpo adolorido se vio de repente tirado sobre el suelo gredoso de la falda del cerro. Los mechones y linternas de los campesinos que los buscaban ya se acercaban hacia donde se encontraba, hicieron destellar la reluciente mazorca de oro que tenía férreamente cogida en la mano. Ante él pudo ver aún la cavidad de la gruta por donde había entrado y que se iba cerrando en forma paulatina. Por ella le llegaban todavía los ecos de la voz del abuelo que seguía gritando:

– ¡No te preocupes, Manuel, si se trata de pagar, pagaré yo! ¡Si se trata de pagar, pagaré yo...pagaré yo...yo!

**Estudio**

El texto presente refiere una de las más llamativas tradiciones en torno a los cerros en la región de Piura. El lugar en concreto es la famosa Nariz del Diablo, cerro próximo a la ciudad de Sullana (no confundir con el lugar homónimo en el cerro El Boquerón). A día de hoy, los automovilistas que pasan por la carretera que bordea el cerro siguen mostrando una mezcla de temor y respeto.

El principio del texto muestra las características ya sabidas de los cerros en Piura: peligrosidad permanente, presencia de tesoros, actividad más patente en el días de Viernes Santo, cuando Jesús ha muerto y aún no ha resucitado, por lo que los númenes prehispánicos recuperan poder sobre sus antiguos dominios.

Es más digno de mención el hecho de que el espíritu del cerro se manifieste en forma de iguana de oro. La explicación que se da en el texto  acerca de que el tesoro

escondido fue sepultado allí por los habitantes autóctonos ante la llegada de los españoles coincide con la visión que una parte de la población de Sullana, que afirma que cuando los conquistadores estaban por arribar, y conocida su codicia por el oro, los indígenas fundieron sus objetos de metales preciosos creando la figura de una iguana, uno de sus principales dioses[432]. Entiendo que esta explicación es de origen español y posterior a la conquista: se cuenta lo mismo en la Península sobre moros que ante el avance cristiano esconden un toro de oro en Albarracín, otro en Ayerbe, y una cabra de oro en Tierga[433].

Museo Chileno de Arte Precolombino

La imagen de la iguana responde a una divinidad moche, relacionada con el ciclo hídrico en tanto que es un animal anfibio, y por tanto hace confluir sobre su imagen agua y tierra; se le relaciona además con cultos sacrificiales. En la iconografía moche tiene una importancia primordial: se tratará más extensamente en la tradición de la *Laguna Encantada*, pero analicemos la siguiente imagen: se trata de un ceramio moche en el que aparece representado de forma esquemática un cerro (forma escalonada). A un lado, aparece el dios-iguana. Lleva un tocado con una cabeza de ave, lo que implica un simbolismo dual: la iguana

[432] Información personal de Noemí D., recogida en Lobitos en octubre de 2012.
[433] MERINO, José María, op. cit. págs.228-229.

conecta agua y tierra, el ave la  tierra y el aire. En lo alto del cerro aparece una voluta: representa que en las alturas de los cerros sagrados nace el agua, tan importante para esta cultura del desierto. Y en la voluta aparece el cuerpo de un sacrificado, lo que significa que el agua se obtiene del sacrificio a los cerros y la propiciación del dios-iguana.

Este es el motivo de que, una vez los personajes llegan al depósito de riquezas del cerro o *collona*, les sea permitido llevarse una mazorca de oro a cambio del sacrificio de uno de ellos. De acuerdo al principio de reciprocidad, el cerro cuyo espíritu es el dios-iguana entrega el bien más preciado – antes el agua, hoy el oro – tras el sacrificio más valioso, el de la vida humana.

**El cerro Aguja (Las cabras encantadas)**

Procedencia: provincias de costa[434]

El viejo criandero había perdido ya una vez en el mes de junio su robusta cría de cien cabras. En ese mes, cuando el pasto del despoblado empieza a secarse, a media noche llega un aroma que inquieta al ganado y lo hace saltar los corrales, y camina toda la noche y la madrugada hasta llegar al cerro Aguja, cerca al mar en donde se queda encantado. Los campesinos en ese tiempo deben levantar los cercos y anudar un pedazo de soga de un metro entre la pata delantera y la trasera de la cabra guía, a fin de que no pueda saltar ni caminar fácilmente y llevarse los animales al cerro maldito. El cual, aseguran, las atrae con el agradable y fresco aroma de los overales y faicales que emana y desparrama por el despoblado con la brisa.

Allá en lo alto del Aguja ven bajar a los crianderos embrujados arriando su cría, la cual bala incesantemente, los burros rebuznan sin parar y los perros aúllan y ladran igual.

El viejo criandero, con tan grande pérdida de todo su trabajo de años, había empezado a recriar, y ya contaba nuevamente con doscientas cabezas. Recordaba con mucha preocupación aquella triste madrugada cuando tuvo que seguir el rastro de su ganado dos días y dos noches. Enfermó por mucho tiempo tirado a la pena, comentaban que estaba medio *mento*[435], y siempre lo escuchaban en noche de luna llena llamar a los chivos.

–Huachua, huacha huachan –e imitaba al león cabrero así como hacen los pastores de las tierras duras para que las cabras vuelvan asustadas, cuando

[434] ESPINOSA LEÓN, Carlos, *Leyendas...* págs. 62-63.
[435] Piuranismo: demente.

se alejan mucho. Siempre preguntaba a su mujer e hijos si no habían vuelto los animales.

El mes de junio llegó rápido, época en que la cría se *ventea* o huye. Pero esta vez no iba a pasar lo mismo, no, y decidido el viejo ingresó al corral a media noche, y sacó una cuchilla marca *toro*, se acercó a la cabra guía y le sacó los ojos y se los comió conforme le habían aconsejado otros crianderos que habían sufrido los efectos del encanto. Cada noche de ese mes de junio repitió la trágica tarea de a poco, hasta que dejó ciega a toda la cría. Al amanecer del primer día del siguiente mes, el criandero y todo su ganado desapareció.

Él iba ciego también, los *cachos*[436] de una cabra se le habían incrustado en los ojos cuando la sostenía ajustada a su brazo para hundirle la marca *toro*.

Los crianderos quisieron atajarlos cuando iban camino al cerro, pero huyeron espantados cuando notaron que de los ojos de los animales y del anciano chispeaba candela.

**Estudio**

Este texto ilustra las desgracias que pueden ocurrir cuando no sólo se olvida tributar sacrificios a un cerro sagrado a cambio de pastorear en sus laderas sino que además se intenta impedir que los tome por sí mismo.

La comunidad campesina de este relato, llegado el mes de junio debe tomar precauciones para que el cerro Aguja no *encante* a su ganado. Junio es invernal en Piura y mes seco, por lo que la vegetación estacional de la zona de costa y desierto prácticamente desaparece. De ahí que el ganado tienda a irse hacia las laderas del cerro

[436] Cuernos

Aguja, cubiertas de matorral, para pastar. O, como dice el texto, el cerro envía el aroma de sus sotos para atraerlo.

El hecho de que el ganado quede *encantado* sin remedio indica que la comunidad ha olvidado los pactos trabados con el *apu* en el pasado. En efecto, no se registra ningún cerro, por *bravo* que sea, que no permita el desarrollo de la agricultura o la ganadería en sus terrenos, cosa que iría de plano en contra de la mentalidad indígena y si idea central de distribución de la riqueza que ya hemos visto: ningún recurso debe sobreexplotarse, pero a la vez ningún bien que se pueda usar en interés de la comunidad ha de quedar desaprovechado. Incluso en los casos en los que un *apu* toma venganza por una ofensa en su contra, un *maestro* puede a través de la liturgia tradicional negociar el desagravio y recuperar los sacrificios tomados por el numen[437]. Pero la comunidad de este texto ni siquiera recurre al operador del sacro tradicional, muestra de hasta qué punto han desatendido la relación con las deidades ancestrales. El resultado es el que hemos visto: el cerro Aguja se apropia de su ganado cuando lo desea sin que puedan oponer demasiada resistencia. Incluso, aquellos pastores que se han aventurado en sus laderas se *encantan*, pasan a estar bajo el poder del *apu*.

El protagonista del relato, ante la inutilidad de intentar remedios físicos para su pérdida de ganado como trabar las patas de la cabra-guía, aquella que sigue todo el rebaño, para entorpecer su marcha, prueba con los mágicos: saca y se come los ojos de sus animales. Este uso, no obstante, es inapropiado para el caso. Sólo puede ser útil si el motivo de la pérdida del ganado es que un *malero*, un chamán negativo, se está llevando el rebaño. Dado que el brujo se apropia de forma mística de la visión del animal para conducirla donde él quiere, privarlo de ojos implica dejar sin efecto el maleficio[438]. Pero

[437] POLIA, Mario, *La sangre...* págs. 187-201.
[438] Información personal de S. C., practicante de la brujería retirada en el pueblo de L. (no se dan sus datos reales para evitarle posibles represalias), testimonio recogido en octubre de 2012.

en esta ocasión, dado que quien se lleva el ganado es un numen, sólo consigue provocar su ira y que le haga al pastor lo mismo que él hace a las cabras, y a través de una de ellas: dejarlo sin ojos mediante una cornada del animal.

Finalmente, el hecho de que en su camino al cerro tanto el ganado como el pastor presenten fuego en las cuencas vacías de los ojos supone una advertencia del *apu* a quien quisiera intentar detener su marcha. Este elemento, ya propio del mestizaje y que apunta al fuego infernal, se ha incorporado a un relato que presenta por lo demás una fuerte cosmovisión autóctona.

## 2.2. Lagunas y cuevas

### El perol de oro (La laguna de Huala Alto)

Procedencia: toda la región[439]

Hasta el año 1930, cuentan los moradores del lugar serrano llamado Huala Alto, que en la zona llamada Rinconada existía una enorme laguna entre cerros, de un agua cristalina, y en su contorno crecían diversidad de plantas ornamentales con flores muy hermosas, escuchándose durante el día el trino permanente y melodioso de los pájaros, los cuales nunca se veían. Y emanaba un aroma embriagador que atraía a los niños, sobre todo, y los encantaba transformándolos en osos con rostro de persona, o en aves de bellos plumajes.

Decían los antiguos habitantes que esa laguna era la raíz de las tantas que tienen las encantadas aguas de las Huarinjas, y que era alimentada subterráneamente. Por eso permanecía los doce meses del año en su mismo nivel, a pesar de desaguarse diariamente, e inclusive en los años de sequía total. Los campesinos que vivían cerca cultivaban todo el año sus huertas y tenían cosechas abundantes.

En el mes que el choclo ya estaba engrosando, los chacareros con su poncho y sombrero pajareaban con sus pequeñas huaracas[440], cuidando de que los loros y el oso choclero[441] no se lo coman Y se turnaban para cuidar de noche porque a esas horas las manadas de venados y osos merodeaban, y debían permanecer despiertos porque si quedaban dormidos, la laguna los

[439] Tomado íntegramente de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Leyendas*... págs. 65-69.
[440] Hondas
[441] Oso de anteojos.

llamaba y los encantaba. Por eso, consumían botellas de aguardiente, cantando sus "tristes"[442]:

Las hojas del Palo Blanco
todas se las lleva el viento,
deshojemos corazones
antes que haya sentimiento.

Y al final llamaban a grandes voces... ¡Oso, osito, *urrrr*, *urrrr*! actitud tomada para ahuyentarlo.

Era el mediodía de una calurosa mañana y ardiente sol. Los niños Polidoro y Felizandro olvidaron por un momento los consejos de sus padres, y atraídos por las policromadas mariposas que revoloteaban cerca a la laguna, corrieron tras de ellas y se introdujeron en la orilla y desaparecieron.

Todos los moradores del caserío empezaron a buscarlos y a llamarlos acercándose hasta la laguna, para lo cual escupían agua bendita a fin de evitar el encanto. Grande fue su sorpresa al divisarlos a unos diez metros dentro del agua, pero el cuerpo lo tenían cubierto de pelos negros como el mismo oso. Trataron de acercárseles y cogerlos, pero al darse cuenta corrieron hacia adentro gritando: mamita, mamita. La madre para los niños era la laguna, la cual empezó a agitarse y a borbotear como si hirviera, y sus aguas se derramaban rebotando de los coloches; al fondo aparecieron gran cantidad de arco iris, uno tras otro, y empezó a caer una ligera llovizna. Todos huyeron despavoridos.

Como la laguna no dejaba de agitarse, a pesar de haber transcurrido una semana, contrataron los servicios de un sobresaliente curandero, el cual

[442] Verso tradicional para el canto, semejante a la cumanana pero con melodía triste.

levantó su mesa en la orilla, citando a los encantados, arrojando olores, bebiendo el San Pedro, y pagándole a la laguna con monedas de nueve décimos y libras esterlinas. Al día siguiente las aguas empezaron a calmarse, y cuando ya se iban a retirar todos, vieron a los niños que estaban a pocos metros acostados sobre la hierba, y sigilosamente con lazos hechos de cuero de toro, quisieron sujetarlos, pero uno escapó.

Felizandro, el niño encantado, permanecía amarrado de un pie, no quería probar comida de cocina, solamente se alimentaba de frutos y conservas. Al mes y valiéndose de una nueva mesa levantada por el curandero en noche de luna llena, lograron rescatar a Polidoro. Pero al igual que su hermano solamente comía *dulzuras*, y constantemente anunciaban qué día iba a llover, y cuándo iba a morir tal persona. Pero, se fueron consumiendo y a los pocos días murieron, y cuando pasaban los cajones frente a la laguna, vieron salir de ellos dos pájaros de colores y volaron y volaron hasta perderse entre las flores. Cuando abrieron no estaban sus cuerpos.

Los curanderos en un aquelarre, aconsejaron desaparecer la pequeña laguna encantada, arrojándole quintales de sal de la que abundaba en un cerro cercano: y así lo hicieron durante cuatro años hasta que por encanto un día amaneció seca, pero en el centro se observaba la silueta de un enorme perol de unos cinco metros de diámetro y de una cuarta de grosor, al limpiarlo se dieron cuenta que era todo de oro. Tenía dos gruesas y grandes asas. Optaron entonces por sacarlo y juntaron mucha gente en *mingas* de cien hombres cada una, y con sogas o cabestros de cuero de toro, trataron de moverlo y no pudieron hacerlo. Así estuvieron como treinta días, hasta que fatigados

optaron por valerse de las yuntas de toros a las que les colocaron sobre sus cuernos fuertes maderos llamados yugos.

Cincuenta yuntas fueron colocadas frente al enorme perol, veinticinco en cada asa amarraron sus cabestros, y cada dueño de yunta con una vara en la mano llamada puya, la cual tiene un pequeño clavo en la punta, empezaron a hincar a los toros y a dar voces de aliento. Todos los habitantes del caserío estaban en el lugar.

Los bueyes a cada hincón saltaban y mugían y se iban de rodillas haciendo fuerza, hasta que al fin después de una hora el perol se movió; y ante el pánico de los presentes, el agua empezó a brotar nuevamente y a llenarse la laguna, pues decían que el perol era la tapa del conducto por donde ingresaba el agua. Algunos pudieron salvar sus yuntas de toro, pero la mayoría se ahogaron.

Esta laguna después de muchos años volvió a secarse para siempre, y es utilizada hoy en día como campo deportivo. Lugar llamado hoy San Martín.

**Estudio**

En la presente tradición se cuenta un episodio de encantamiento de unos niños a raíz del contacto con una laguna de propiedades mágicas situada en la provincia serrana de Ayabaca. A esta laguna, hoy desaparecida, se le atribuían sus especiales poderes por compartir sus aguas con la de las Huarinjas, las lagunas mágicas por excelencia en Piura, como se ha dicho en la introducción a este bloque. Aunque es físicamente improbable que esa laguna hubiera compartido sus aguas con las Huarinjas, revela el prestigio sagrado de estas últimas.

La laguna de Huala Alto es conocida por su peligrosidad: si un campesino se quedaba dormido en sus cercanías podía "llamarlo" en sueños y encantarlo; los niños que se aproximaban en sus juegos corrían el mismo peligro. Este hecho es otra derivación del carácter del espacio sacro, que puede apropiarse de personas o animales especialmente si, como es el caso, la comunidad había dejado de tributarle las preceptivas atenciones rituales.

En este caso, los encantados son dos niños a quienes la laguna transforma en dos osos. La especie concreta es el oso de anteojos, animal andino que se puede ver en las soledades más inaccesibles del monte pero, en algunos casos, también alimentándose en sembrados de maíz (de ahí su nombre piurano, oso choclero) o refrescándose en ríos o lagunas. Puesto en pie, este oso, que suele medir en torno a un metro y medio, tiene visto en la distancia un inquietante parecido con un niño. Simbólicamente la imagen de la conversión en oso remite a la figura del *ukumari*: el oso que representa la parte más salvaje de la naturaleza al ser el más esquivo de los grandes mamíferos peruanos, habitante de las cumbres inaccesibles y los parajes más solitarios[443].

Oso de anteojos bañándose en una laguna. Imagen cedida por Eva Hejda.

Cuando los vecinos tratan de recuperar a los niños por sí mismos, la laguna reacciona alterando sus aguas y haciendo aparecer arco iris, símbolo del agua y del *amaru*, serpiente anfisbena que representa el ciclo hídrico. Sólo con la presencia de un

[443] POLIA, Mario, *I signori*...pág.164.

*maestro*, el especialista en la relación con el sacro, puede recuperarse a los niños tras los sacrificios propiciatorios. Pero vuelven todavía convertidos en osos, que rechazan la comida cocinada – símbolo de que son salvajes – y que mantienen la capacidad del habla, que usan para profetizar las lluvias o la muerte de un vecino, revelando su especial relación con la naturaleza y con el sacro, que todo lo conoce y para el que el tiempo no existe.

Cuando los niños mueren al poco tiempo, se transforman en cuerpo y alma en pájaros de colores. Este elemento remite a la creencia arcaica de que morir es convertirse en animal[444], y que en las cercanías de la provincia de Ayabaca mantienen los jívaros[445] de la Cordillera del Cóndor. Dado que Ayabaca fue parte de la confederación jívara Guayacundos, resulta obvia la procedencia de esta imagen.

A la muerte de los niños los *maestros* deciden terminar con la laguna para evitar nuevas muertes[446]. El método es desecar la laguna arrojándole sal. No debemos dejarnos llevar por el carácter material de la sal, que efectivamente es secante, sino por su simbolismo. Lo sagrado es, por definición, salvaje. Está en la naturaleza y no es domesticable. El primer signo de civilización humana es pasar, en la alimentación, de lo crudo a lo cocinado. Y la primera y más básica señal de la cocina es la sal: un alimento al que se le ha añadido sal pasa automáticamente de estar crudo a cocinado. Esta es la razón simbólica: la sal quita a la laguna su naturaleza salvaje, primera condición del sacro. En la brujería europea está referenciada la obligatoria renuncia a la sal para los iniciados desde el siglo XIV[447]; en el Perú prehispánico, durante la iniciación de los jóvenes de la nobleza inca se les imponía un especial ayuno en el que era prohibido todo

[444] PROPP, Vladimir, *Las raíces*...pág. 107.
[445] DESCOLA, Philippe, op. cit. págs.130-131.
[446] En el texto de dice que se reúnen "en aquelarre" debido a la cultura profundamente hispanizada del autor.
[447] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*...págs. 154-157 y 186.

condimento: ni sal, ni ají[448]. Durante el levantamiento conocido como *Taki Onqoy*, en el que un grupo de indígenas rebeldes reivindicaron el regreso a las viejas prácticas religiosas en contraposición al cristianismo, quienes deseaban purificarse por haber sido cristianos debían pasar un ayuno en el que, igualmente, no podían tomar ni sal ni ají[449].

El perol de oro que aparece tras la desecación de la laguna simboliza también lo sagrado: ya se ha explicado detenidamente la relación de los metales preciosos y los númenes. También sirve a la laguna como cebo para castigar a los pobladores[450] por la osadía de intentar hacerla desaparecer: cuando tiene a su alcance a los hombres que intentan desecarla y sus yuntas de bueyes, reaparece el agua matando a los animales. La importancia de una yunta de bueyes para el campesinado serrano de los años 1930 era vital ya que les proporcionaba fuerza tractora para arados y carros: la magnitud de su ofensa va pareja con la dimensión de su castigo. La laguna efectivamente se seca pero años después: no cuando quiere el ser humano, sino conforme a los ciclos naturales, siempre misteriosos, siempre sagrados.

[448] INCA GARCILASO DE LA VEGA, op. cit. (tomo II), pág. 72.
[449] MOLINA, Cristóbal de, op. cit. págs. 95-97.
[450] Ya se ha visto en la sección referida a los cerros (en concreto el Cerro del Encanto y el Aypate) cómo pueden usar objetos de oro como cebo para ejecutar castigos o proveerse de sacrificios.

**La laguna Encantada**

Procedencia: provincias de costa[451]

Según cuentan los viejos del caserío La Encantada, allá por el año 1902, tres campesinos descansaban entre oscuro y claro después de larga faena, acostados en sus barbacoas[452] de varas de overal y debajo de una ramada de taralla[453] de maíz, a orillas del río Ñácara, a escasos cien metros de una gran laguna que había entre los potreros de la Hacienda Huápalas.

Ya al anochecer sintieron un fuerte ventarrón que sacaba chispa de las ramas de los árboles. Los chilalos asustados piaban en sus olleros. Y luego escucharon aullar lastimeramente a un perro, el que era posible divisar a la luz de la luna parado en una gran loma.

Como la noche estaba clara, y compadecidos del animal presumiendo que estaba perdido con hambre y frío, dos de ellos resueltamente decidieron recogerlo, mientras el otro quedóse arrullado por la brisa agradable que merodeaba.

Cuando los hermanos un poco cansados por el camino arenoso llegaron al lugar en donde habían visto al leal, se dieron con la sorpresa de no encontrar ni rastro. Luego escucharon golpeteos en la laguna que estaba a pocos metros y creyendo que se había caído al agua se dirigieron allá, pero cuál no sería su sorpresa cuando al orientar la mirada a la laguna, horrorizados vieron un enorme animal que echaba brillo y resplandecía como la luz del sol, parecido a un lagarto, nadaba a flor del agua. Luego, bajo la loma donde estaban parados escucharon el tañido de unas campanas y la tierra empezó a temblar bajo sus pies. A toda carrera huyeron y echando espuma por la boca

[451] Tomado íntegramente de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Leyendas*...págs.46-47.
[452] Catre de tijera.
[453] Caña del maíz.

llegaron jadeantes al lugar donde se encontraba el hermano, el cual aturdido, al no comprender lo que les pasaba, sólo se limitó a acostarlos y luego a escupirlos con cañazo del que guardaba en su limeta.

Ya al amanecer, cuando el gallo cantó encaramado en el tabanco, y los chilalos silbaron alegremente, los campesinos después de tomar yerbaluisa a sorbos con su pedazo de caballa sancochada y torrejas[454] de yuca, contaron minuciosamente lo acontecido.

El comentario voló con el viento de caserío en caserío, y la gente evitaba pasar cerca a ese lugar al que llamaron la Laguna Encantada. Como los hermanos enfermaron de *susto* y los *cirujanos* o curanderos del lugar no pudieron sanarlos del mal, temiendo que el encanto los consuma, optaron por llevarlos en bestia hasta las Huarinjas de Huacabamba en donde viven los famosos brujos.

El viejo curandero de ese lugar serrano, les había dicho en su mesa levantada a orillas de la laguna Palangana, que por allá por ese sitio en donde habían visto y oído aullar al perro como lobo, había un entierro o tesoro de los gentiles con hartísimo oro, como piedras en los cerros, y que debajo de la laguna había un lagarto de oro macizo, y los aullidos eran de un animal parecido al perro, de oro también, el cual cuidaba el encanto, y para curar el *susto* se debía sacar ese entierro levantando una mesa en el lugar, llevando un perro bravo para que peleara con el guardián al que debía dominar.

Pero más pudo la ambición y los dos *asustados* quisieron escarbar sin seguir las indicaciones del brujo, a pesar de las recomendaciones del hermano.

[454] Láminas de yuca solo cocidas o cocidas y fritas.

Con barretas y palmas emprendieron la faena, y cada golpe que daban saltaba la herramienta como si chocara con roca, a pesar de ser un terreno arenoso.

Optaron entonces por traer hasta el lugar al *cirujano* de la Huarinja, para cuyos gastos vendieron su piara de burros y otras pertenencias.

Luego que se llevó a cabo la ceremonia en donde se bebió bastante San Pedro, y se shingó tabaco en caracol al compás de la shungana, el curandero soltó el perro negro que habían llevado refundiéndose entre los matorrales, y en su delirio escucharon el pleito de los animales, y luego de un momento vieron a su perro que sangrante regresaba donde estaban ellos.

–*Yastá* –dijo con seguridad el maestro, a la vez que hacía invocaciones danzando de un lado a otro – Sí, vamos floreciendo, vamos levantando mi buena yerba y mi buen tabaco, encanto de Vicús adentro, aquí con mi shonta y simura voy floreciendo a mis amiguitos *pa*' que sean bien ricos y la suerte siempre los acompañe, sí... sal, encanto de la laguna, brinca, brinca.

Recomendó que no tuvieran envidia al momento de sacar el encanto, porque de lo contrario la huaca[455] viva se los comería flaqueándolos y flaqueándolos. Despidióse casi al amanecer.

Los tres hermanos empezaron a cavar, sorprendiéndose de que el terreno estaba muy suave. En poco tiempo ya estaban como a cuatro estadas[456] de profundidad.

Los *asustados* escarbaban en lo profundo alumbrándose con candiles, mientras que el otro hermano, desde arriba, ayudado por una soga en cuyo extremo estaba agarrada una vasija, subía la tierra.

[455] En la terminología de este trabajo, *wak'a*. Espíritu del encanto.
[456] Una estada es la altura de una persona.

De pronto, el candil de ambos se apagó, y en ese momento sintieron ruido de metales, y tanteando con las manos sacaron huacos de oro y chaquiras, los que resplandecían como candelillas.

Cada uno metió por entre su camisa la mayor cantidad de piezas de oro que pudo, mientras el hermano que se encontraba afuera, desde arriba les indicaba que pusieran todo en la vasija para repartirse todos por igual; pero sintieron envidia y la ambición los cegó gritándole al hermano:

–A vos te toca menos porque no has trabajado igual.

– Sí – dijo el otro – si quieres deja la soga y anda vete.

Escuchóse el tañido de unas campanas y la loma empezó a temblar, el que estaba arriba soltó la soga y empezó a correr, y angustiado escuchaba a sus hermanos que lo llamaban; luego se sintió que la tierra se desplomaba y un aullido largo y triste.

En los días de Semana Santa, cuentan los huaqueros que por las noches, en esa loma, se escucha el lastimero ladrido de dos perros cuyas siluetas se ven a lo lejos en noches de luna llena, y que luego bajan a la laguna.

Con el correr de los años cerca al lugar se fue formando un caserío, al cual los arrieros llamaron La Encantada, nombre que hasta hoy perdura.

**Estudio**

En la presente tradición se cuenta el motivo por el cual, según algunos, el actual pueblo de La Encantada, sobre el que ya hemos visto algunos textos, recibe su nombre. Incluye además elementos de interés: para comenzar, el hecho de que dos de los tres

hermanos que salen al campo queden *asustados* por un perro que resulta ser el custodio del tesoro que guarda la laguna en sus inmediaciones.

El perro resulta ser aquí un guardián del espacio sagrado de la laguna. Este hecho bien puede parecer una traslación de la imagen mítica europea y mediterránea del perro infernal y compañero de almas, que en la mitología egipcia se expresa a través de la imagen de Anubis; en la griega, a través de Cerbero; en la asturiana, a través del Huerco, etc. No obstante, en toda América se conoce desde tiempos precolombinos la imagen del perro que guarda el camino del más allá. Así, en el México azteca y tolteca el dios psicopompo es Xólotl, dios con apariencia canina relacionado con el perro xoloitzcuintle. En Perú, especialmente en el desierto del norte, el compañero de las almas es el perro viringo. Ambos animales son autóctonos, muy anteriores a la llegada de los europeos a América[457]. En época moche el perro, además de compañero de las almas de los muertos, parece haber guardado una especial significación dentro de los ritos sacrificiales de esta cultura.

Arriba: perro viringo en Piura
Abajo: orfebrería moche, cabeza de perro. Museo Chileno de Arte Precolombino.

[457] Véase MESTRE ARRIOJA, Gabriel y VALADEZ AZÚA, Raúl, *Xoloitzcuintle*, México, Artenación, 2007, págs. 19-57 y ALVA, Walter, *Sipán, descubrimiento e investigación*, Lima. Walter Alva, 1994, págs.33-130.

El perro aparece dentro de la compleja iconografía moche, según Anne Marie Hocquenghem, asociado, como el presente texto, a la iguana: ambos acompañan a uno de los dioses principales de su panteón, uno de los *mellizos* míticos: «El mellizo acompañado del perro y la iguana se relaciona con el sistema de irrigación y cumple todas las tareas rituales que los hombres tienen que cumplir en este mundo [...]. Vemos al mellizo acompañado por el perro y la iguana mítica unirse con las mujeres, participar en los suplicios, llamar a los difuntos, entrar en el reino de los muertos, bailar con éstos y los ciervos, jugar con los pallares y renacer después de haber combatido a monstruos acuáticos[458]».

En nuestro texto, ante la imposibilidad de curar el *susto* a dos de los hermanos (nótese la relación con los mellizos míticos que propone Hocquenghem), se recurre a un *maestro* de las Huarinjas que consigue a través de la *vista en virtud* averiguar el motivo de su mal y el modo de remediarlo: deben hacerse con el tesoro enterrado que guarda el

Escena mítica muy representada en la iconografía moche: el personaje principal copula con una mujer: de su unión está naciendo el árbol del *ulluchu*. Nótese que las semillas de *ulluchu* eran utilizadas durante los rituales de sacrificio, ya que contienen un poderoso anticoagulante que permitía mantener en estado líquido la sangre de las víctimas. A la izquierda de la escena, remarcados en un recuadro, asisten el perro y la iguana.

[458] HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...págs. 184-185.

perro que han visto junto con una iguana de oro[459]. Pero se impone una condición: para desenterrar el tesoro ha de efectuarse un ritual y los hermanos deben acudir sin envidia.

Sobre la iguana es necesario decir que para los moche, este animal – además del papel que cumple en el ciclo mítico que propone Hocquenghem – tenía especial significación en tanto que es anfibio, y por tanto hace confluir sobre su imagen agua y tierra. El culto a la iguana debió ser intenso en la Piura influida por el Imperio moche, toda vez que Morropón, nombre de una ciudad y de la provincia, parece derivar del muchik *murr* (iguana) y *pon* (peña, roca), viniendo a significar "peña de la iguana"[460].

Por codicia, en un primer momento no se efectúa el ritual pero el numen responde negando siquiera la posibilidad de hender la tierra, que se vuelve dura como roca. Llamado el *maestro* para efectuar el ritual[461], se consigue que el perro del *maestro* venza al de la laguna[462] y así tener paso libre para acceder al espacio del tesoro. Pero una vez llegados a él, en los dos hermanos que excavan nace la envidia y pretenden excluir del reparto de bienes al tercero. Ante esto, el numen de la laguna hace moverse la tierra y sepulta a los codiciosos, que se transforman después, ellos también, en perros.

El hecho de que los hermanos sepultados obedece a un doble simbolismo: por una parte el numen de la laguna asegura el cumplimiento de la ética social y castiga la envidia. Por otra, el perro y la iguana aparece continuamente en las representaciones de sacrificios humanos moche: la laguna tal vez nunca tuvo intención de ceder el tesoro y toda la trama no fue más que un engaño para proveerse de dos víctimas sacrificiales.

[459] El símbolo del oro ya se ha tratado en el primer capítulo.
[460] ARRIZABALAGA, Carlos, *Gramaticalización en español americano: la perífrasis concomitante norperuana*, Pamplona, EUNSA, 2010, pág.94
[461] Obsérvese que en el canto ritual – que es realista – se invoca al cerro Vicús, pese a que el *maestro* es de las Huarinjas, a cientos de kilómetros. Se debe a que es el *apu* cercano a La Encantada, y a quien se debe pedir ayuda y permiso para toda operación.
[462] Es importante notar que Cerbero, guardián del espacio sagrado del Hades, también fue vencido en más de una ocasión.

**La cueva de las Capullanas**

Procedencia: provincias de costa[463]

La cueva de las Capullanas aquí en Lobitos posee el *encanto* más fuerte que conozcamos en la costa. La cueva tiene dos entradas: una boca hacia el mar, que en marea alta se inunda y es impracticable. La otra es un hueco tierra adentro por el que se llega a las galerías. Nunca nadie consiguió recorrer entera esta cueva; nadie sabe cómo de grande pueda ser. De los que han entrado, unos terminaron por regresar sin hallarle fin; otros nunca salieron. Hay quien dice que las galerías llegan hasta el cerro Pariñas.

Cuando José María Pazos era niño, sus abuelos criaban cabras. Las enviaban a pastar al campo pero no con un pastor, sino con perros ganachos. Un día, viendo que las cabras no volvían como siempre al atardecer, José María salió con su primo a buscarlas. Llegando a la entrada de la cueva, vieron cómo los animales entraban en ella como sonámbulos, atraídos por el *encanto*. Gracias a que llegaron a tiempo consiguieron rescatarlos. Mientras se llevaban el ganado, escuchaban voces adentro de la cueva. Pero ya estaban prevenidos: sabían que aquel sonido no era de gente, sino de los *encantados* que quedan presos al entrar en la cueva y que ya no son de esta vida.

El *encanto* de esta cueva es como un imán que atrae a los animales y a la gente desprevenida y, por el lado del mar, a las embarcaciones. Cuentan los pilotos que al salir a pescar, cuando llegaban enfrente de la cueva iban quedándose dormidos. Cuando por un golpe de mar despertaban, el barco, en vez de irse a la deriva o seguir la dirección del viento, ponía rumbo él solo

[463] Basado en el testimonio de José María Pazos, pescador retirado, quien aportó el cuerpo del relato, y en el de Martín Pazos, pescador, quien aportó el fragmento del barco venezolano y el baile de los fantasmas. Fueron recogidos en octubre de 2012 en Lobitos.

hacia la cueva de las Capullanas. Los que no se despertaban, entraban a la cueva y ahí están todavía *encantados*.

El último que recordamos fue un barco venezolano que venía desde Ecuador con un cargamento de frutas. Frente a la cueva se hundió; la mayoría de los tripulantes murieron. Desde entonces y por largos años se veía salir el barco de la cueva a la medianoche. A esa hora no se podía salir a la playa porque los espíritus de esa gente se ponían a bailar frente al mar. Muchos, al verlo, se han *asustado*; todos teníamos miedo. Poco a poco, el *encanto* se ha ido calmando y ahora los espíritus sólo bailan frente a las Capullanas, que tiene en su interior un pueblo de fantasmas donde ellos viven.

**Estudio**

Este texto presenta las tradiciones en torno a la cueva de las Capullanas, que ya se había citado en relatos anteriores. El primer asunto sobre el que hay que tratar es el nombre de la cueva. Capullanas fueron llamadas las mujeres de etnia tallán que a la llegada de Pizarro y sus hombres a Piura ejercían, según parece, el gobierno en diversos pueblos de la región. No está claro si gobernaban de manera hereditaria o, conforme a la costumbre en muchas zonas andinas, recibían el cargo elegidas por su capacidad; en todo caso, su gobierno convivía con el de varones en otros pueblos. Se les permitía la poliandria, como a los varones la poligamia. Recibieron pacíficamente a Pizarro y los suyos, tal vez en previsión de conseguir su ayuda para liberarse del dominio inca.

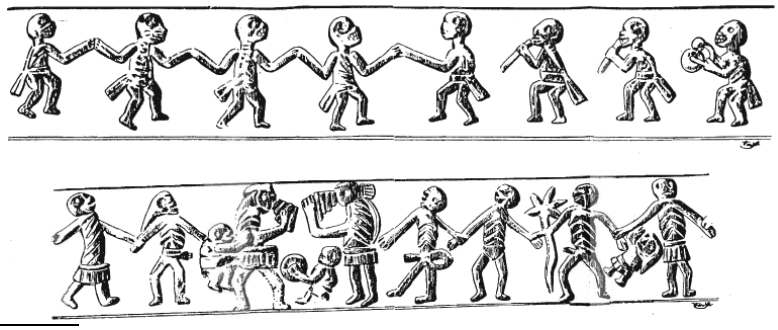
Su figura debió ser, en todo caso, fascinante para los conquistadores: mujeres poderosas, con el labio inferior horadado junto a la barbilla para llevar adornos de orfebrería, vestidas con una túnica de algodón traslúcido que permitía ver sus cuerpos

morenos[464]. Es conocida la anécdota que refiere que Pedro Halcón, uno de los Trece de la Fama, enloqueció de amor por una de ellas[465]. Tras la conquista y al menos hasta principios del siglo XVII las capullanas mantuvieron sus prerrogativas dentro del sistema virreinal[466]. Entiendo que el recuerdo de estas mujeres, cuya sociedad sin duda tenía en esta cueva un lugar sagrado, motivó su actual nombre.

La tradición presenta una serie de rasgos que ya son conocidos: la atracción irresistible del lugar, en cuyo interior viven *encantados*, como en un pueblo aparte de este mundo, quienes la cueva logró capturar. Dado que es una cueva cercana al mar, su influencia se extiende tanto en tierra como por las aguas, siendo así también peligrosa para los barcos. Es importante el hecho de que nunca se haya recorrido entera la cueva, en tanto que para la psique indígena los lugares que nunca han conocido presencia humana tienen un nivel de poder y sacralidad más alto que los demás[467]. También es relevante que se afirme que las galerías de la cueva llegan hasta el cerro Pariñas, expresando así la dualidad básica del pensamiento prehispánico: cerro y cueva forman un "matrimonio" complementándose mutuamente en su poder.

Finalmente, es poderosa la imagen del baile de los ahogados. Los *encantados* que abandonan brevemente la cueva para danzar frente al mar remite, una vez más, a la religión moche expresada en su iconografía a través del tema de "baile de muertos".

Escena moche de "baile de muertos". HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía...* figs. 144 a y b.



[464] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. págs.39-42.
[465] CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Descubrimiento y conquista de Perú*, Madrid, Historia 16, 1986, págs.92-98.
[466] VELEZMORO MONTES, Víctor, op. cit. pág.42.
[467] POLIA, Mario, *I Signori*...págs.80-81.

### 2.3. Otros lugares mágicos

#### El médano Blanco

Procedencia: provincias de costa[468]

En el distrito de Sechura, en el desierto, a unos veinte kilómetros de la población, se encuentra un inmenso médano, que por la blancura de sus arenas le llaman médano Blanco.

Éste es muy alto, nadie puede subirlo, porque dicen que está encantado.

Está rodeado de forraje y cuentan los pastores que habitan por allí, que siempre oían tocar un tamborcito pero que nunca llegó a ser descubierto quién lo tocaba. En el centro del médano, hay corales y cosas de oro, por eso la gente quería subir; y apenas habrían subido cinco a seis metros, comenzaban a hundirse; y como tenían miedo, no continuaban.

Se cuenta que dos señores, yendo por esos lugares se perdieron del camino. Cuando se dieron cuenta que estaban perdidos ya habían caminado bastante; tenían sed y no encontraron donde tomar agua.

Caminaron más y más, buscando cómo orientarse. De pronto, vieron un río, se alegraron y se dirigieron a él. Cuando llegaron hicieron beber a sus caballos. Ellos llevaban dos depósitos y también los llenaron de agua. Creían que era el río de Batán, que pasa cerca de Sechura; pero como estaban cansados, se quedaron a descansar y se durmieron. Cuando despertaron, cuál sería su sorpresa al ver que el río era un médano; los depósitos que llenaron de

[468] Tomado íntegramente de ARGUEDAS, José María e IZQUIERDO RÍOS, Francisco. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Madrid, Siruela, 2009, págs. 27-28. La obra completa es la selección de textos tradicionales que fueron recogidos en todo el país durante el año 1946 a petición de Arguedas por el profesorado de educación primaria y media entre sus alumnas (los centros educativos de varones no enviaron ninguna aportación). El presente texto fue contado por Josefa Amaya y recogido por Avelina Paiva, por entonces alumna de cuarto año de Educación Media en el Colegio Particular Nuestra Señora de Lourdes de Piura. Es de suponer que tenga alguna intervención de su profesora, cuyo nombre no consta.

agua estaban llenos de arena. Estaban encantados; este médano era el famoso médano Blanco, y no sabían cómo llegaron a él.

Dicen que en época de Semana Santa aparecen varios de esos llamados encantos, junto al médano; también dicen que aparece un patito; y creen que éste fue una persona que por curiosa subió al médano y se quedó encantada. Algunas veces el patito aparece en los ríos, transformado en patito de oro, y cuando encuentra alguna persona buena, sale a hablarle, diciéndole que en tal o cual lugar hay un tesoro reservado para él.

**Estudio**

En la presente tradición se expone en primer lugar una serie de características comunes en la actualidad a todos los lugares elevados que fueron centros sagrados prehispánicos: la existencia de materiales preciosos; la presencia de instrumentos musicales que suenan sin ser vistos; la dificultad de acceso. Hemos tratado ya el tema de los tesoros, que responde al arquetipo de las collonas, así como el significado del difícil acceso al lugar sacro. No he incluido esta tradición junto a la de los cerros al no ser exactamente uno de ellos. Respecto a las cuestiones específicas del presente texto, es muy llamativa la existencia de una gran duna que se transforma aparentemente en un río y la presencia de un pato parlante. Tomándolos separadamente, estos elementos carecerían de significado. Juntos, en cambio, aparecen como una interesante reminiscencia de la figura mítica moche de Alecpong.

Alecpong es una montaña situada en Sipán, la capital del imperio mochica. Situada en un entorno desértico, tiene en las horas de más calor una tonalidad intensamente blanca. El pueblo moche la convirtió en arquetipo de una cosmovisión que relaciona de manera directa agua y montaña: los ríos nacen de los cerros; en las cimas hay mayor proximidad con las nubes cargadas de lluvia, etc. Si bien esta relación es conocida en el culto andino a los *apus*, en la cultura moche, nacida en el desierto, cobra una especial relevancia. La dualidad iconográfica entre Alecpong y las aguas lleva a que el médano Blanco pueda transformarse a ojos de los viajeros en un río o laguna, más allá de la idea del espejismo.

Imagen esquemática del Alecpong. Obsérvese que su cima tiene forma de voluta, representando que es el lugar de nacimiento de las aguas. Tomado de ALVA MENESES, Ignacio, «Los símbolos de Sipán», en AA.VV., *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012, pág.71.

La presencia del pato parlante nos ayuda a confirmar esta relación. En efecto, para la cultura moche el pato pico de cuchara o *Anas platalea*, con sus ciclos migratorios, «habría señalado de manera simbólica los ciclos de retorno del tiempo, motivando rituales propiciatorios y símbolos referidos a la regeneración de los ecosistemas de aguas dulces y sus recursos, como la laguna que se extiende al sur de las pirámides de Sipán»[469]. El pato del presente texto aparece tanto en el médano como en los ríos, dejando clara la ambivalencia. Por otra parte, el

Guerrero pato de la Huaca de la Luna, Sipán. Obsérvese el escudo en su mano izquierda y la porra o maza en la derecha. AA.VV., *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012, pág.195.

[469] ALVA MENESES, Ignacio, «Los símbolos de Sipán», en AA.VV., *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012, págs.62-63.

descubrimiento en la Huaca de la Luna, en el complejo de Sipán, de una figura de pato antropomorfo que porta maza y escudo nos permite inferir la existencia de una divinidad moche relacionada con el ciclo del agua y por tanto con las alturas desérticas que sin duda actuaron como dobles del Alecpong en las zonas que, como Sechura, fueron dominadas por el imperio moche y recibieron la influencia religiosa de Sipán.

**La Bola**

Procedencia: provincias de costa[470]

La Bola es una peña que llaman así por su forma esférica; está situada en el mar, a pocos metros de la orilla. Cuentan los viejos que un profesor de La Tortuga se llegaba a pescar por esa zona y siempre se llevaba buenas piezas, de mayor tamaño que los que conseguían los pescadores de por aquí. Nosotros sabíamos que cerca de La Bola hay buen pescado, pero raramente nos acercamos. Si alguien va alguna vez a pescar allí, siempre lo hace con miedo porque dicen que si te acercas por esa zona, puedes quedarte *encantado*. Cerca de La Bola solían aparecer almas en pena.

El profesor venía a menudo y siempre se llevaba buen pescado. Hasta que una vez, al tirar su sedal, se le prendió un pez que tiraba con mucha fuerza. Hizo señas a unos pescadores a lo lejos para que le ayudasen. No llegaron a tiempo: en uno de sus tirones el pez lo tumbó al mar.

La gente de La Tortuga estuvo largo tiempo buscando al profesor; los pescadores usaron sus barcas y su aparejo para dar con él. Pero nunca apareció, porque se quedó *encantado*. Desde entonces, por las noches se ve cerca de La Bola una luz fuerte como los faros de un auto que ilumina la costa alrededor. Dicen que es el alma del profesor *encantado*.

[470] Este texto se basa en el relato oral de Ángel Torcuato Jacinto, pescador de La Tortuga. No hay acuerdo sobre si este lugar pertenece a la provincia de Sechura o a la de Paita. El testimonio fue recogido por Gilberto Vegas en 2003 el marco del proyecto *Sechura, la palabra del desierto*, del que se ha hablado en la introducción general. La Bola es una pequeña isla de apariencia relativamente esférica a diez minutos de La Tortuga.

**Estudio**

En esta tradición confluyen elementos que ya hemos visto sobradamente: el peligro asociado a los lugares sagrados; el castigo que espera a todo aquel que reciba un bien, especialmente si – como en este caso – hay un numen en las proximidades y no se hace un pago de acuerdo al principio de reciprocidad.

Si a pesar de estos elementos ya vistos he seleccionado la presente tradición es por el carácter del lugar mágico. Es una pequeña isla, situada frente a la costa, de la que la separa un acantilado. Es, además, una isla guanera.

Isla de La Bola y acantilado

Por los datos que la arqueología y la iconografía arrojan acerca de la religión moche, se sabe que a las islas guaneras eran transportados numerosos sacrificios, incluso humanos. Al parecer, el especial respeto hacia estas islas se debía, por una parte, a que los moche – y otros pueblos después de ellos – conocían y aprovechaban el poder fertilizador del guano. Los sacrificios se daban a las islas en pago por el fertilizante que se llevaba tierra adentro[471]. Por otra, parece ser que a estas islas llegaba el alma de los muertos, guiada por un lobo marino, creencia que seguía vigente en la costa peruana en el siglo XVII[472]. A esta idea de la religión costeña parece remitir la presente tradición.

[471] HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...pág.21 y KLAUER, Alfonso, 168 *El mundo pre-inka: Los abismos del cóndor* (tomo I), Lima, Nueva Historia, 2000, pág.168.
[472] POLIA, Mario, *La cosmovisión*... pág.97.

**Chicuate**

Procedencia: provincias de sierra[473]

En el pueblo de Cajas vivían dos sordomudos que cada poco tiempo traían a Huancabamba piezas de oro para comerciar. Comoquiera que se hiciesen entender, los vecinos supieron que traían el oro del sitio en donde estaba encantado el antiguo pueblo de Chicuate.

El lugar donde había estado Chicuate es ahora una laguna cuyas vertientes arrastran pepitas de oro. La codicia y la envidia convencieron a muchos para seguir a los sordomudos sin ser notados. Pero solo consiguieron ir tras ellos hasta las *puertas de Mógica*, dos peñas en forma de arco cerca del cerro Collona. Dicen que ahí empezaba la senda que llevaba hasta el pueblo de Chicuate, pero de una manera misteriosa, al cruzar las *puertas*, se levantaba una espesa niebla en la que se perdía el rastro de los sordomudos.

Cuentan que ellos habían heredado el secreto de sus abuelos, y sus abuelos lo recibieron de una pastora que había escapado de quedar encantada por estar pastando sus ganados al momento en que se produjo el encantamiento de Chicuate. Todos coinciden en que Chicuate era un pueblo inca, grande y rico como no se conocía otro. Las paredes de los edificios estaban forradas con planchas de oro y plata, y hasta el último campesino comía en vajilla de oro. Según algunos, cuando los habitantes de Chicuate supieron de la conquista española, levantaron el pueblo, casa a casa y calle a calle y lo trasladaron al interior de la laguna, donde viven para siempre.

[473] Basado en el testimonio de Bartolomé Neyra Hidalgo, campesino de Huancabamba. La versión escrita más antigua de este texto, que parece deformar el original al cristianizarlo, (pero se incluye su versión en el texto, puesto que ha pasado a la tradición) es de 1966 y pertenece al sacerdote Miguel Justino Ramírez Adrianzén, quien también parece falsificar un supuesto mito sobre el cerro Güitiligún. Véase LA TORRE ALVARADO, Ricardo, *Huancabamba. Monografía actualizada*, Piura, EIRL, 2006, págs. 29-31. Las historias de los dos campesinos que acceden a Chicuate se basan en OLANO GARCÍA, Demóstenes, http://www.munisanignacio.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=6%3Aart-mitos-y-leyendas&catid=5%3Acat-todo-san-ignacio&limitstart=8, consultado el 17-6-2012.

Otros afirman que los españoles se instalaron en Chicuate y vivieron en la opulencia, disfrutando del oro con el que levantaron su templo y con el que forjaron hasta el más simple utensilio. Entre esta riqueza, se olvidaron de Dios. Comenzaron a ocurrir cosas extrañas, como que aparecían en el templo y en las casas montones de tierra. Cuanta más tierra barrían, más tierra volvía a amontonarse. Previendo una catástrofe hicieron grandes rogativas a San Pedro, pero una noche tembló la tierra y la laguna se tragó el pueblo de Chicuate, donde siguen viviendo sus habitantes.

En ocasiones, al pasar cerca de la laguna o del cerro Collona se oyen cantos de gallos, ladridos de perros, tañidos de campanas o música. Son los sonidos del pueblo encantado de Chicuate, que se deja sentir aunque no podamos verlo.

Hay quienes sí han visto Chicuate y han estado allí. A un campesino de Sapalache se le había extraviado su toro. Buscando, buscando, llegó cerca de la laguna y vio su animal. Cuando se acercó para llevárselo, en lugar del animal había una planta de *misha toro*. El campesino sabía que la *misha toro* es planta *seguidora*[474], así que tomó sus hojas y las masticó. Cuando hizo efecto la *virtud* de la planta, apareció Chicuate ante sus ojos. Allí se le acercó el guardián del pueblo y le dijo:

– Tu toro está acá, pero no puedes llevártelo. A cambio te doy estos choclos – y llenó la alforja del campesino con maíz.

El hombre regresó a su casa. Le contó a su mujer que no había podido encontrar el toro, y que sólo traía consigo dos mazorcas de maíz. Le pidió de comer y ella le sirvió un guiso, sin saber que su marido estaba *enmishado*. En

[474] La *misha toro* es una datura, la *Brugmansia sanguinea*. Las *mishas seguidoras* son aquellas que permiten un trance en el que se pueden seguir rastros invisibles sin ese estado de consciencia. POLIA, Mario, *Despierta, remedio*...págs. 336-337.

cuanto probó el guiso el hombre cayó muerto, y de su alforja rodaron dos mazorcas de oro.

Otro campesino de Sapalache estaba enfermo, ya todos los médicos lo habían desahuciado. Pensando que tal vez su enfermedad no fuese de médico acudió a un *maestro*. Durante la *mesa*, después de tomar un preparado que le dio el *maestro*, el campesino se durmió. Al despertar estaba solo, en medio del campo. A su lado estaban su mula y su perro, que había llevado consigo al buscar al *maestro*. Decidió volver a su casa pero volvía una y otra vez al mismo lugar como si cabalgara en círculos; nervioso, subió a lo alto de una montaña confiando en orientarse. En la cima de la montaña había una meseta donde una pastora apacentaba su ganado. Consiguió acercarse y contarle a la mujer lo que le había sucedido.

– Yo puedo ayudarte a volver a Sapalache – le dijo ella – pero antes debo ir a mi casa. Acompáñame.

La casa de la pastora estaba en un pueblo de gentiles. La madre de ella recibió gustosa al hombre. Durante varios días lo atendió cumplidamente; cada atardecer, le decía al campesino:

– Ahora voy a llamar a mi ganado. Escóndete, porque mis animales son bravos y pueden dañarte si te ven.

Y, haciendo una llamada gutural como un bramido, convocaba hermosos animales cimarrones que llenaban un inmenso corral.

El campesino y la pastora se fueron enamorando. La madre veía bien su amor, y un día fueron los tres a ver al párroco de Chicuate para arreglar la boda. Recordando a su familia, el hombre pidió que antes del matrimonio le permitiesen ir a ver a los suyos.

– Sapalache está a solo cuatro horas de aquí – le dijo la madre, y le explicó cómo llegar. Luego le entregó dos novillos y le permitió que entrase a una sala llena de tesoros y tomase todo el dinero que quisiera; él se llenó los bolsillos con monedas de oro.

La pastora lo acompañó hasta el camino que lo llevaría a Sapalache y le dijo:

– Una semana te estaré esperando. Aquí pongo esta rama; si vienes y no me encuentras la rama te mostrará el camino hasta mi casa.

Con ese acuerdo se despidieron. El hombre llegó a su casa; cuando le preguntaron dónde había estado y cómo había conseguido aquellos hermosos novillos, contó que había visitado San Ignacio y que allí los había comprado.

Cuando llegó el momento de regresar, un amigo suyo no quiso separarse de él. Le pidió al hombre que le dejase acompañarle para comprar él también unos novillos como los suyos. El hombre accedió pero al volver por el camino de Chicuate no encontró el rumbo ni la rama que dejase la pastora. Dicen que esto se debió a que lo acompañaba su amigo. Si hubiera ido solo se habría *encantado* en Chicuate.

**Estudio**

El pueblo encantado de Chicuate es uno de los mitos más difundidos en Piura. Su prestigio llega al punto de que los *maestros*, cuando *citan* a los espíritus poderosos a los que solicitan ayuda para el buen desarrollo de sus ritos, llaman a Chicuate. Incluso algunos, afirmando que hay dos pueblos encantados bajo la laguna, *citan* a Chicuate Grande y Chicuate Chico. En Huancabamba se afirma que las campanas de su iglesia y

dos figuras de santos, llamados significativamente San Pedro Chicuatero y Lourdes Chicuatera, provienen de la ciudad encantada.

Según Polia, el nombre de Chicuate podría provenir del quechua *chiki*, "peligro", hipótesis razonable teniendo en cuenta el riesgo asociado al sacro tradicional. También lo relaciona con *chikyak*, "verde", lo que no es imposible dada la abundante vegetación de la zona[475].

Entrando en el texto, es significativo que la ciudad perdida de Chicuate se encuentre cerca del cerro que se llama precisamente Collona; como hemos visto, este término denota el lugar donde bajo tierra se oculta algo, el silo donde son acumulados los cereales[476]; por extensión, los depósitos míticos de los tesoros propiedad de los númenes. Con la mera referencia, se sugiere en la mente colectiva la gran riqueza del pueblo.

El hecho de que los huancabambinos tengan noticia del pueblo perdido gracias a dos sordomudos implica un simbolismo claro: el secreto no debe revelarse ni ser compartido. Es una constante en la literatura tradicional universal que la revelación de un secreto implique la desgracia para el charlatán. Los sordomudos, que si bien confiesan de dónde proviene su oro pero no dan indicaciones para encontrar Chicuate representan la advertencia: se debe mantener callado el secreto. De hecho, cuando los codiciosos los siguen, una densa niebla protege la ubicación de la ciudad encantada.

En cuanto al motivo de por qué Chicuate se ha quedado encantado, hay como hemos visto dos teorías: una que afirma que el antiguo poblado inca se trasladó a la laguna antes de que llegasen los conquistadores españoles. Esta teoría es coherente con la extendida visión andina de que los incas siguen viviendo bajo las aguas, en un espacio inaccesible y un tiempo detenido. La segunda, que afirma que el pueblo fue

[475] POLIA, Mario, *Los Guayacundos*...pág. 64.
[476] POLIA, Mario, *La sangre*...pág.111.

tomado por los españoles y desapareció por la impiedad de estos, coincidiría con la afirmación popular de que las campanas de la iglesia de Huancabamba y las imágenes de San Pedro Chicuatero[477] y Lourdes Chicuatera son originarias del pueblo encantado. Esta hipótesis se basa en la escritura de Miguel Justino Ramírez Adrianzén, quien debido a sus continuas mixtificaciones no merece demasiada confianza. No obstante, dado que siempre que se busca información escrita sobre el tema se recurre a su versión, esta ha pasado ya al acervo popular.

Bien interesantes son los relatos acerca de los dos sapalacheños que logran ver Chicuate: ambos lo consiguen bajo el efecto de alucinógenos rituales. El primero de ellos, siguiendo su toro perdido, masca las hojas de la *misha toro* y ante sus ojos aparece la ciudad. Siguiendo ideas que ya hemos tratado extensamente, el pueblo ha decidido apropiarse del animal, pero ofrece en pago a su dueño dos mazorcas que resultan ser de oro. La muerte del hombre se debe a que ha comido estando bajo los efectos de la *misha*. En efecto, los *maestros* advierten que sólo después del *corte* (un preparado que actúa haciendo remitir los efectos alcaloides) puede probarse comida, so riesgo de morir.

En el segundo caso, un hombre al borde de la muerte recurre a un *maestro* en busca de ayuda. Tras una sesión en la que, por la descripción, asumo que se le administra *sanpedro*, accede al mundo de Chicuate. Es muy significativo que le acompañe su mula, cuyo simbolismo se ha tratado el la tradición del *muerto*, y un perro. Ya hemos tratado su figura en la tradición de la *laguna Encantada*; conviene recordar en todo caso que en la tradición andina, al morir se cruza un puente de cabellos con la guía de un perro. El hombre es recibido en casa de la madre de una pastora, que revela ser la imagen arcaica de la *señora de los animales*, constante en el mito y el cuento

[477] No se debe perder de vista que el alucinógeno *achuma* es llamado también *sanpedro*.

popular maravilloso y cuyo origen se sitúa en tiempo preneolítico; parece referirse tanto a una figura del ritual iniciático como a la dueña del pasaje al reino de los muertos[478].

Cuando el hombre y la pastora deciden casarse y él desea volver antes a Sapalache, se le entregan dos novillos y monedas de oro, de acuerdo a la idea de riqueza de Chicuate, y se le explica cómo volver. Pero al regreso viene acompañado de un amigo. Si el camino a Chicuate apareciera ante ellos, el secreto de su acceso quedaría revelado: como indicaba ya la figura de los sordomudos, para volver a Chicuate es necesario guardar el secreto.

A modo de hipótesis, quiero dejar constancia de que la riqueza de Chicuate, su aparición durante los efectos de alcaloides rituales, el simbolismo mortal (el hombre moribundo, el perro) y la imagen de la *señora de los animales* parecen indicar que Chicuate era el lugar, real o mítico, donde se producía en esta zona el rito iniciático. Como ya se sabe, el simbolismo de la muerte se debe a que la iniciación era una muerte ritual, de la que la persona regresaba renovada y llena de dones, como efectivamente le ocurre a este segundo hombre. Tal vez el recuerdo de un lugar donde se desarrollaba el rito iniciático haya dado lugar, pasada la época en que se realizaba, a la imagen mítica de Chicuate, reino de la muerte, reino de la iniciación y la vida renovada.

[478] PROPP, Vladimir, *Las raíces*...págs.103-109.

**La barquita misteriosa (el remolino de Cabo Blanco)**

Procedencia: provincias de costa[479]

En el departamento de Piura, como sabemos, se encuentra Cabo Blanco. Dicen que en este sitio ocurrió un caso que hasta ahora se recuerda con mucho temor. Pues cuentan que gentes que se dedicaban a la pesca en las noches iban en su bote a pescar cerca de Cabo Blanco, pero no volvían nunca más; sólo su barca era devuelta por las olas a la orilla, pero sin la menor seña de algún pobre pescador; desaparecían misteriosamente, como por encanto. Y cuentan que todas las noches aparecía un barquito luminoso a pasearse y navegar; y luego desaparecía en la inmensidad de las aguas. En Semana Santa era cuando los dedicados a la pesca sentían un impulso de irse muy adentro del mar a pescar pero no se volvía a saber nada de ellos.

La esposa de un pescador estaba cierta vez triste y desesperada por la tardanza de su esposo, cuando sintió un inmenso calor en todo el cuerpo y el reflejo tan grande de la luz de aquel barquito; y luego ella quiso huir hacia su humilde hogar, pero quedó petrificada y una voz débil le dijo: «No habrá más aflicciones para este sitio, pero pido que mañana, que es día de San Juan, arrojen al mar un niño sin bautizar, a las doce de la noche, o si no, los hombres que fueron a pescar desaparecerán».

La mujer palideció y prometió hacer lo convenido; la barca desapareció rápidamente. Para esto, todas las mujeres comentaban sobre la voz que había salido de la barca. Y una mujer, haciendo el más grande de los sacrificios,

[479] Tomado íntegramente de ARGUEDAS, José María e IZQUIERDO RÍOS, Francisco, op. cit. págs. 30-31. El presente texto fue recogido por Francisca Libaqui, por entonces alumna de tercer año de Educación Media en el Colegio Nacional Miguel Grau de Magdalena Nueva, en Lima. Es de suponer que tenga alguna intervención de su profesora, cuyo nombre no consta. La referencia al remolino, que se incluye en el estudio, se debe a la información personal de Juan P., pescador en Colán de avanzada edad, cuyo testimonio fue recogido en mayo de 2008.

tomó a su hijita en sus brazos; la niña estaba moribunda, desahuciada por los médicos; y con gran pena arrojó la criatura al mar. Y una luz hizo estremecer a la mujer: era la explosión de aquella barca que según dicen era de un pirata que estaba condenado y que quiso salvarse haciendo desaparecer a muchos hombres; pero sólo un niño sin pecado podía salvarlo; y es por eso que desapareció para siempre aquella inmensa pena e inquietud de los pescadores, con el sacrificio de la criatura moribunda. Sin embargo, aún hoy, con mucha timidez, van cerca de ese sitio, para ver si sale la barquita mágica, pero la barquita no se asoma. Y dicen que sólo para Semana Santa sale a las doce de la noche y da terror.

**Estudio**

El presente texto muestra la particularidad de referirse a un punto indeterminado en el mar frente a Cabo Blanco, en la provincia de Talara. En este caso, el *encanto* que se lleva a los pescadores es un remolino que los hace caer de sus embarcaciones apoderándose entonces de ellos. Aunque no se refiere, parece claro que estas capturas son debidas a que los pescadores han olvidado a un numen del mar, que se manifiesta atrapándoles para proveerse de los sacrificios que no le tributan. Para la gente que se queda en tierra se manifiesta apareciendo, noche tras noche, como una barca luminosa.

Como otros *encantos*, el de Cabo Blanco despliega una especial actividad en los días de Semana Santa, debido al mecanismo de la psique mestiza que ya conocemos: en Viernes Santo Jesús ha muerto y aún no ha resucitado, luego el poder del sacro prehispánico es brevemente restaurado.

El hecho de que los *encantados* puedan ser rescatados es extraordinario: en pocos mitos hemos visto que el *encanto* renuncie a quienes ha capturado[480]. El precio, sin embargo, es enorme: para que los pescadores atrapados puedan volver al mundo de los vivos, debe ser sacrificado un bebé sin bautizar. Ya sabemos que no haber recibido el bautismo implica que la virtud mágica prehispánica permanece intacta en la persona; respecto a que la víctima deba ser un bebé, muestra la magnitud del precio. Si un sacrificio humano es difícil, el de un bebé lo es en grado máximo. El que se exija precisamente la noche de San Juan remite, como ya se ha explicado, a que este es el momento del solsticio del invierno austral, día especialmente sagrado tanto en Europa (donde coincide con el solsticio del verano boreal) como en ambos hemisferios americanos.

Cuando se produce el sacrificio, los pescadores son efectivamente liberados y el *encanto* cesa su actividad, manifestándose ya solo como una barca que aparece en Semana Santa. La explicación de que el *encanto* se deba al fantasma de un pirata parece una racionalización moderna ante elementos míticos muy anteriores.

[480] Sí en el referido al cerro Aypate.

**El pueblo de las piedras voladoras**

Procedencia: provincias de costa[481]

En Loma Negra se vive un suceso extraño. Desde hace un tiempo, algunas casas de la vecindad son apedreadas sin que se pueda saber por qué.

La primera casa en recibir las piedras fue la de Demetria Macalupú, a quien hacía poco tiempo se le había muerto el menor de sus hijos, un muchacho que todas las tardes salía a cazar pájaros y ardillas con su honda. Al principio Demetria pensó que las pedradas fuesen una travesura de los niños del pueblo. Cansada de este acoso, que se repetía noche tras noche, llamó a las autoridades, que iluminaron la casa para que los bromistas no se pudieran ocultar en las sombras. Y con esa luz vieron cómo las piedras llovían sobre la casa sin que nadie las lanzase.

El párroco de la zona echó agua bendita a cada rincón de la casa. La frecuencia de los apedreos decreció, pero siguió adelante. Algunos vecinos marcaron las piedras lanzadas, y comprobaron que noche tras noche eran las mismas piedras las que llovían contra la casa. Horencio, el marido de Demetria, cogió todas aquellas piedras, las quemó y las guardó todas en un saco. Hasta ahora parecen haberse quedado tranquilas. Mucho piensan que las lanzaba con su honda el fantasma del hijo, para hacerse notar por su familia.

Tiempo después otra casa, donde vivía una pareja de ancianos con su nieta, empezó a sufrir los mismos apedreamientos. De nuevo llamaron a las autoridades; para nada. Unos universitarios acudieron pensando que pudiera ser un caso de magnetismo terrestre y tampoco encontraron explicación.

[481] Este texto se basa en el relato oral William Martínes Ayala, de Sechura.. El testimonio fue recogido por José Carlos Zapata en 2003 el marco del proyecto *Sechura, la palabra del desierto*, del que se ha hablado en la introducción general. La transcripción del texto se debe a Karla Reyes Carrión estudiante de la Universidad nacional de Piura. El fragmento referido al fantasma del hondero se ha tomado de ANTÓN Y GALÁN, Juan, op. cit. págs.29-31.

Algunos decían que se debe a que las casas del pueblo están construidas con carrizos del río, que es territorio de María Dominga.

En el pueblo empezaron a culpar a la nieta de los ancianos. Era una muchacha de carácter fuerte, que cuando la acusaban de tener poderes extraños y ser la culpable de todo no hablaba. Sólo miraba fijamente a quien la culpaba, y esto daba aún más miedo al acusador.

Tanta fue la presión sobre la nieta que se fue a Lima, donde todavía vive. Pero las piedras no han dejado de llover sobre algunas casas del pueblo. Solo sabemos que los apedreamientos comienzan los primeros días de siembra; por qué ocurre esto, hasta cuándo durará, eso nadie lo sabe.

**Estudio**

La tradición de las piedras voladoras fue recogida en primer término por el citado Juan Antón y Galán, que en 2002 dio por terminado el suceso tras la quema de las piedras. No obstante, al año siguiente de la escritura, 2003, se repitió el suceso en la otra casa.

Más que el hecho en sí, importa para el presente estudio las explicaciones que se la comunidad le da: una vez descartada la autoría humana, se piensa que el lanzador de piedras es el fantasma de un niño hondero, hijo de la familia que empezó a sufrir los apedreamientos. Como ya se ha visto en el capítulo correspondiente, es una constante que los fantasmas repitan aquellos actos que los definían en vida.

El recurso al agua bendita es típico de la actual religiosidad piurana; la quema de las piedras, por su parte, era la condena a los brujos en Europa; en el Perú prehispánico existía, como ya hemos visto, la idea de que al hacer desaparecer el cuerpo se anulaba la influencia del espíritu.

En el segundo caso de apedreamiento, y cuando la ciencia tampoco explica el suceso, se cree que la lluvia de piedras pueda deberse a que en el pueblo se emplean en la construcción de casas los carrizos que crecen junto al río, territorio propio de la figura mítica de María Dominga, que de esta manera estaría reclamando un pago en compensación por ceder lo que es suyo por derecho.

Finalmente, se le atribuye a la hija de los ancianos el ser culpable de la lluvia de piedras. La joven, a consecuencia de tales acusaciones, tuvo que marcharse del pueblo; me consta que actualmente vive en Lima. Sus datos, que le fueron referidos a José Carlos Zapata, se omiten por obvias razones de respeto. El culparla a ella, en todo caso, recuerda a los más oscuros momentos de caza de brujas.

En conclusión, esta tradición expresa en cierto modo la incapacidad de la razón y la ciencia (las autoridades y los universitarios) para enfrentarse a ciertos sucesos; la inutilidad de las soluciones cristianas (el agua bendita). Para las comunidades rurales sigue existiendo un espacio para lo numinoso, lo inexplicable, lo que ocurre por causas que están más allá de la razón humana.

**La casa de los muertos**

Procedencia: provincias de costa[482]

El viejecito don Juan Herrera andaba arreando unos asnos que cargaba con barriles, y estos portaban el agua para beneficiar al pueblo del líquido elemento. Don Juan Herrera se ajustaba los pantalones con una faja labrada de hilo de algodón, cubría su cabeza con un sombrero de paja, viejo; calzaba yanques[483] y siempre se le veía perder su figura por la orilla del río atravesado por el lado norte del pueblo.

El viejo arreaba y arreaba los borricos; se metía por unos copiosos arbustos, por un ramaje que se levantaba sobre pequeños montículos de arena. Por allí también había chozas que el tiempo había destruido y que era nido de animales que sonaban cada vez que alguien se acercaba.

Un cierto día se le desapareció un asno a Don Juan Herrera; lo fue rastreando y la huella iba para el oeste. Él fue detrás de la huella, solo que tenía que sortear la sinuosidad del camino; los médanos y las ramas secas tiradas por allí. Y no se dio cuenta que ya había caminado bastante distancia así entre sube y baja de médanos y ramas. Su ansiedad de encontrar su hermoso asno lo llevaba así sin fatiga; no sintió las cinco horas de tiempo empleado en la búsqueda del animal. Se hizo noche y allá a lo lejos vio una gran casa que por todas las ventanas botaba un resplandor y en el techo revoloteaban búhos y otros animales. Él quiso conocer este sitio; a lo mejor era la casa de los ladrones que llevaban hasta allí el producto de sus robos, donde tal vez tendrían su asno. Cuando advirtió la casa él se encontraba como

[482] Versión abreviada de AMAYA CHUNGA, Eugenio, *Cuentos de misterio en la arena sechurana*, Sechura, EAM, 2005, págs.33-34. El escritor afirma que esta tradición le fue referida por su madre.
[483] Sandalias.

a una distancia de un kilómetro; no fue nada pesado para don Juan echarse a caminar un kilómetro más, si allí iba a encontrar su burrito.

Llegó; escuchó chirriar los búhos; y tras de los búhos se escuchaban las voces de muchas personas; al parecer eran miles los que estaban dentro de la casa. El viejo pensó cómo asomarse, ya que las ventanas estaban un poco altas. Así es que se puso a juntar piedras y peñas que por allí había, y luego, se subió poniendo sus manos en los marcos de la ventana.

Tamaña no sería su sorpresa al ver adentro de la casona toda una multitud de gente; pero esta gente eran personas que hacía tiempo sabía que habían muerto en el pueblo, y que allí estaban detenidos en sus edades últimas que tuvieron. La multitud hacía dos hileras que se tomaban de las manos y que danzaban al ritmo de una suave música de trompeta. Los rodeaban pozos enormes de donde iban saliendo más hombres y giraban en el techo lucecillas parecido al titilar de las estrellas, y estas lucecillas se apagaban dando paso a una encantadora luz de la luna.

Cuando el viejecito Herrera estaba trepado de la ventana, vio que de una cumbre que se alzaba en el fondo de la casa, bajaban unos seres como demonios, se dejó descolgar inmediatamente de la ventana al momento que se derrumbaron las piedras y las peñas, y como pudo, logró escapar de allí.

**Estudio**

El presente texto remite a la creencia en un lugar físico donde se hallan las almas de los muertos. Es llamativo que no coincide con la religión yunga, en la que los muertos cruzaban el mar hacia ciertas islas, ni con la andina, en la que los muertos se asocian a los cerros y continúan viviendo, en otro plano de la existencia, junto a la

comunidad. Tampoco, es obvio, coincide con la visión cristiana. Pero sí con un arcaico mito jívaro según el cual los muertos llegan a una gran cabaña donde sus almas son preparadas para tomar un nuevo cuerpo y así volver a la vida[484]; arcaico, digo, porque esta visión ni siquiera se admite en el actual sistema religioso jívaro.

Como elementos importantes, más allá de la genética del relato, está el hecho de que la casa se encuentre precisamente hacia el oeste, allí donde muere el sol. Entre los moche el viaje de los muertos era también hacia las islas del Pacífico, al oeste; en Europa, entre los pueblos célticos los muertos también viajaban hacia el poniente.

El hecho de que los seres que acuden cuando el protagonista está en la ventana sean identificados con diablos es una cristianización del mito.

Finalmente, sólo queda remarcar la belleza de la imagen de la gran casa, donde hay estrellas y luz de luna, espacio como para albergar cerros, y donde los muertos bailan al son de una suave música, precisamente de un instrumento de viento[485], con el que hablan los espíritus.

[484] GROVER, Jeane, op.cit (primeraetapa, segunda parte, tomo I). Lima, ILV, 1978, págs.175-195.
[485] Ya se ha tratado el tema de los instrumentos de viento en el capítulo referido a los fantasmas.

### 3. Personajes legendarios

El presente apartado tratará acerca de las leyendas en Piura. Los capítulos anteriores trataban temáticas cercanas al mito; los posteriores versarán sobre cuentos populares, dando así cumplida cuenta de las tres formas básicas de la narrativa tradicional.

Entiendo por legendario aquel relato creíble para una comunidad que implica como protagonistas a personajes humanos en ocasiones reales y que se sitúa en un lugar determinado y un tiempo histórico concreto. Se diferencia del mito en que sus protagonistas no son ya númenes sino personas y el tiempo en que ocurre no es el indeterminado *in illo tempore*, un tiempo primordial que configura el devenir posterior, sino un momento datable en la Historia. Se distingue del cuento en que no se presupone que este último trate sobre hechos reales. Además, la forma de narrar el cuento, prácticamente invariable, contrasta con el modo de relatar la leyenda, que permite una mayor libertad en tanto que lo importante es el contenido de lo que se cuenta y no cómo se cuenta.

En todo caso, es necesario recordar que «es invariablemente la expresión directa o el reflejo de las más dominantes preocupaciones y los valores más queridos de los miembros de la comunidad en que se cuenta[486]». En efecto, la leyenda dice en ocasiones más del trasfondo psicológico de una comunidad que del tema concreto que esté tratando.

En Piura, la época legendaria por excelencia son las décadas 20 y 30 del siglo XX. Éste fue un tiempo de crisis y violencia entre los hacendados que procuraban mantener y aumentar su poder, las comunidades campesinas que querían contenerlo y los bandoleros, producto social típico de un ambiente de injusticia y brutalidad, quienes

[486] WARD, Donald, *The German legends of the Brothers Grimm*, (tomo II), Philadelphia, ISHI, 1981, pág. 374.

desde una situación de pobreza se situaban al margen de una ley que los excluía y, queriendo alcanzar a través del crimen la riqueza que los terratenientes acaparaban, impusieron el mandato de la fuerza en la región hasta que el cambio social destruyó su razón de ser. De ahí que la mayoría de los textos que aquí se estudien tratarán sobre los propios bandoleros o sobre los hacendados.

Decía antes que la leyenda se nutre de las preocupaciones y los valores de la comunidad, y en ese campo más psicológico que histórico entran los relatos sobre brujos y brujas, operadores del sacro tradicional y que expresan a través de su figura y sus acciones la cosmovisión colectiva en sentido amplio, pero también los deseos, los miedos y las certezas cotidianas de la población mestiza. Algunas leyendas, pocas, tratan sobre temas de la conquista española o de la época virreinal.

Se puede objetar que algunos textos vistos anteriormente cabrían en este apartado, por cuanto es posible situarlos en lugares y momentos históricos bien conocidos (por ejemplo los relatos sobre fantasmas referidos a Lobitos); no obstante, he decidido dejar esos textos en la primera parte del estudio porque tratan acerca de entidades sobrenaturales más que de personas, y el protagonismo humano es una de las características básicas de la leyenda.

### 3.1. Hacendados

El primer tipo de leyendas a tratar serán las relacionadas con hacendados. Hasta la reforma agraria promovida en 1969 por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, dirigido por el general piurano Juan Velasco, los hacendados actuaban como señores feudales en el interior de sus latifundios. Bajo la excusa de proteger en un régimen paternalista a los habitantes de su hacienda, el propietario podía establecer horarios y jornales; exigir pagos especiales cada cierto tiempo o trabajo gratuito; impartir justicia siendo juez, jurado y verdugo; permitir o impedir la entrada y salida en su finca e incluso el tránsito por caminos colindantes; en algunos casos se arrogaban también *derecho a primera noche* con las mujeres que viviesen en sus tierras. Además, estaban en perpetuo conflicto con los comuneros, habitantes de pueblos libres que ejercían colectivamente la propiedad de la tierra y la explotaban de acuerdo al sistema comunal prehispánico. Los hacendados, siempre que podían, trataban de comprar o enajenar por la fuerza las tierras de las comunidades, ampliando así sus latifundios y convirtiendo a los comuneros en sus siervos. Esta situación, heredada desde el régimen de encomiendas establecida por el Imperio español, comenzó a perder los pocos rasgos paternalistas que le quedaran a principios del s. XX, cuando la competencia entre hacendados locales y empresarios agrarios extranjeros con mejores medios técnicos hace que los primeros extremen la explotación de los campesinos, generando una situación de violencia y tensión social que conduciría a un importante brote de bandolerismo en toda la región.

Los hacendados, durante siglos amparados por los distintos gobiernos, han pasado a la memoria colectiva retratados con los colores del odio popular. El gamonal resulta siempre en los relatos orales un ser injusto, violento, lujurioso, guiado por la codicia y el ansia de poder. En muchos casos se relaciona su bienestar económico con

pactos demoníacos: el campesino piurano, dueño de una cosmovisión mestiza en la que es central el principio de reciprocidad, entiende que tanta riqueza implica un origen infernal cuya contrapartida es la pérdida de la posesión más preciosa para un cristiano: su alma. De acuerdo a las creencias hispánicas en torno al pacto demoníaco, a veces el hacendado se presenta buscando víctimas humanas que sacrificar al diablo; otras, convirtiéndose a su muerte en una figura condenada.

Este capítulo no será extenso, en tanto que la imagen legendaria de los hacendados apenas varía. Se puede citar a Seminario, hacendado cuyo fantasma salido del infierno pasea en forma de jinete sin cabeza por las calles de Chulucanas; a Valeriano Rubio, cruel sacrificador de hombres. El último hacendado de la región fue Simón Carrasco, quien cuando el Ejército se presentó ante sus tierras para desposeerle de ellas, respondió haciendo formar a su propia milicia privada. Dado que era ya viejo y no tenía herederos, negoció con el comandante del destacamento mantener sus privilegios hasta su muerte a cambio de evitar el derramamiento de sangre. Temido y odiado, ejercía el *derecho a primera noche* y ejecutaba públicamente a machetazos a quienes le desobedecieran o le ofendieran en su hacienda. En sus tierras se encontraban los glifos de Samanga, tan importantes para el conocimiento de la iconografía ayahuaca. Cuando murió a mediados de la década de 1970, sus tierras fueron finalmente repartidas. Su casa, lugar maldito en la visión popular, fue abandonada sin que nadie se llevase ni una teja, viva imagen del aborrecimiento y el miedo que suscitaba.

Para el estudio de la imagen de los hacendados se utilizará un único texto, que reúne en un caso particular las líneas comunes de este tipo de leyendística. Aportar más ejemplos sería en este caso redundar sobre lo visto, toda vez que el texto ofrecido presenta los perfiles maestros del hacendado como figura legendaria.

**El pacto de Mister Leigh**

Procedencia: toda la región[487]

Resumen

Mister Hendrik Milton Leigh es un inmigrante irlandés arribado a Piura a mediados del siglo XIX. A pesar de que llega en una situación de pobreza, rápidamente prospera a través del comercio y dos matrimonios ventajosos que le convierten en una de las personas más ricas de la región. Su veloz enriquecimiento y sus peculiares costumbres le hacen sospechoso de haber vendido su alma al diablo. Conforme pasan los años, esta fama se acrecienta hasta que en 1910 Leigh muere. Durante la misa de cuerpo presente en la ciudad de Sullana un grupo de habitantes exige abrir el ataúd, en tanto que se dice que el diablo se lleva cuerpo y alma de quienes han pactado con él. La turba consigue abrir el ataúd, que está lleno de piedras. La familia aduce que esto se debe a que el cuerpo fue enterrado en el pueblo de la sierra donde murió para evitar el contagio de la enfermedad que lo había matado; la población, por su parte, entiende que es la confirmación de su pacto satánico.

[487] Tomado íntegramente de MAZA VERA, Genaro, *La dama del estuario y otros cuentos,* Piura, Piuranidad, 2008, págs. 43-54. Téngase en cuenta que aunque el texto presenta la forma de un informe eclesiástico encontrado, esto es un juego literario del autor.

**Texto**

Trece valiosos e inéditos folios[488] –catalogados en el Archivo Departamental con el código 666/XIX-XX – nos permiten apreciar los orígenes de una de las leyendas más típicas y controvertidas del mundo cultural piurano. Mi ferviente agradecimiento al Director y personal calificado del Archivo que, conocedores de mi profunda pasión por estos temas, me alertaron la existencia de tan original documento, para su respectivo estudio y divulgación.

He aquí su transcripción textual:

«Yo, Tomás Paula Vera de Santander, Cura Vicario de la Iglesia Matriz "Santísima Trinidad" de esta Villa de Sullana, en el Año del Señor de Mil novecientos diez, doy fe y cumplo con informar a Vuestra Señoría Ilustrísima, Obispo de nuestra Diócesis de Trujillo, acerca de los escandalosos sucesos que han alborotado y plagado de un temor supersticioso a toda la feligresía de esta comarca norte del país; escándalo desencadenado en torno de la persona del que en vida fue Mister Hendrik Milton Leigh, un irlandés súbdito del Imperio Inglés y de quien esperamos que de Dios goce.

Empiezo manifestando, Su Señoría, que el primero de noviembre del presente año, se apersonaron ante mí los deudos de Mister Hendrik Milton Leigh participándome su sensible fallecimiento acaecido el día anterior; solicitaban la celebración de una misa de cuerpo presente para esa misma tarde en que serían sepultados sus restos. Al inquirirles si en el artículo de la muerte le habían sido administrados los Sacramentos de la Penitencia y la

[488] Si bien el expediente consta de 13 folios, los tres primeros y los tres últimos están destinados a sellos y expresiones de acuse de recibo y de traslado propio de los trámites burocráticos. Así, pues, el informe en sí está registrado en 7 folios (nota del texto).

Extremaunción, me manifestaron que sí y que éstos le habían sido conferidos en el caserío de Santo Domingo, un pueblecito serrano del Alto Piura; lugar adonde había ido a paliar el terrible mal de tisis que lo aquejara y lugar en donde, finalmente, había encontrado piadosa muerte.

Fue así como a las cinco en punto de la tarde empecé a oficiar la Santa Misa con el féretro presente ante el Altar Mayor. Debo aclarar que el ataúd permaneció sellado durante todo el transcurso de la ceremonia; los familiares justificaron dicha medida como una precaución racional y de sentido común ante el grave riesgo de contagio del incurable mal que padeciera Mister Leigh. La nave del templo estaba colmada de asistentes: deudos y amigos del difunto, pero, sobre todo, mucha gente de pueblo —indígenas, mestizos y negros—que con sus sombreros estrechados contritamente sobre el pecho clavaban miradas aterradas sobre el ataúd. Le aseguro, Su Señoría, que era tal la aprensión expectante que los dominaba que yo podía hasta palparla: parecían tener la certeza de que algo espantoso se produciría en cualquier instante.

Y lo que sucedía, Su Señoría, es que allí, ante ellos, estaba el cadáver del hombre que tanto pavor les inspirara y sobre quien se había incubado la infame leyenda que hablaba de un pacto nefando entre él y Satanás.

Usted, sin duda, que se preguntará: « ¿Y quién es tal hombre que ha sido capaz de desencadenar sobre sí tan siniestra aureola?». Y yo cumplo con informarle todo lo que me ha sido posible averiguar al respecto:

El irlandés Mister Hendrik Milton Leigh, protagonista del escabroso asunto que nos ocupa, llegó a estas creyentes y apacibles tierras piuranas por el año de mil ochocientos cincuenta y dos. Como todos sus compatriotas que emigraron –dejando casi desierto al Eire– venía huyendo de las epidémicas

hambrunas que asolaban la isla; también de ese secular acoso protestante del norte industrial contra los labriegos católicos que habitan la Irlanda del Sur.

Es un hecho conocido, Su Señoría, que el principal torrente migratorio desembarcó afanoso en los Estados Unidos de Norteamérica; pero Hendrik Milton Leigh prefirió las calurosas tierras meridionales de la América del Sur. Tenía entonces veintidós años de edad y ya lo empezaban a aquejar una incipiente debilidad pulmonar y un creciente reumatismo contumaz en sus extremidades inferiores. (¿Obvias razones, tal vez, de su preferencia por estas cálidas tierras?).

Como sus mismos familiares —hijos y nietos con quienes conversé— lo declaran y reconocen, Mister Leigh arribó a esta región en condiciones monetarias muy deplorables, sin capital ni recurso económico alguno; sólo sí «con el ardiente deseo de hacer fortuna *a como dé lugar*». Subrayo dichas palabras, Su Señoría, sin espíritu tendencioso ni de malicia alguna; lo hago porque en los diálogos que sostuve de manera separada con los deudos del difunto, todos ellos concordaron en el uso de dicha expresión.

Mister Leigh se estableció primero en el puerto de Paita. De su estancia allí, la tradición registra hechos esperables de su doble condición de extranjero y pobre: sus inevitables privaciones, su aguda inventiva, su desparpajo de forastero, y el oportuno trabajo como empleado de la Duncan Fox, una empresa importadora-exportadora. Muchos lo recuerdan llevando una vida frugal y asediando siempre los barcos y pasajeros que llegaban de los más diversos lugares del mundo. Y más que por Irlanda, su patria, inquiría, sobre todo, por los asuntos de la economía y la política mundiales.

Fue por el año de 1858 que se le vio entregado a una actividad incansable, febril. Con el importe de sus ahorros había alquilado grandes canchones en Paita y empezó a abarrotarlos con sacas de algodón y fardos de cuero, que eran acarreados en piaras que él mismo conducía desde los valles del Chira, del Piura y de las haciendas serranas de Ayabaca y Huancabamba. Su largilucha e infatigable figura se hizo familiar yendo y viniendo por los despoblados de Congorá contiguos al pequeño puerto.

Y por lo que he podido investigar, fue a causa de estas desenfrenadas travesías por Congorá que Mister Leigh atrajo la atención recelosa de las gentes humildes y campesinas de la región. Y es que, mire, Su Señoría, hay la creencia generalizada de que por aquellos despoblados tiene sentados sus dominios el maligno, ya que por allí aún hay restos de las huacas de los gentiles que habitaron de antiguo esta región. Por ello, los brujos y curanderos de la zona acostumbran a practicar por allí sus ritos y hechicerías. Y quienes quieren alcanzar dinero y poder van a estos despoblados en busca del Rey de las Tinieblas para celebrar pactos infames con él; pactos que sellan con su sangre y que los obligan a cometer las iniquidades más perversas y a entregar su alma a Satanás, recibiendo a cambio todos los goces y mercedes de este mundo.

Y lo que dio más pie y fundamento para que esa suposición de las gentes se acrecentara fue el hecho de que Mister Leigh atravesara esos despoblados y hasta se atreviera a pernoctar en ellos, sobre todo los martes y viernes que son los días que los brujos consideran más propicios para sus rituales paganos. Hay quienes dicen que –obligados a internarse por esos temidos dominios en desesperada búsqueda de un animal perdido o envalentonados por el licor –

habían sorprendido a Mister Leigh practicando ritos demoníacos e invocando a Satanás; y hay también quienes juran haberlo visto conversando con el Enemigo.

Los familiares de Mister Leigh reconocen ser cierta esta información, pero le dan otro sentido. Ellos aseguran –por habérselo referido su mismo antecesor – que él realizaba ex profesamente dichas incursiones por Congorá los días martes y viernes, y hasta simulaba practicar ceremonias satánicas para aprovecharse del temor supersticioso de los bandoleros que empezaban a asolar la región, y así evitar ser asaltado y despojado de sus mercancías. Artimaña que le dio excelentes resultados, pues nunca sufrió asalto ni contratiempo alguno en tan solitarias y arriesgadas travesías.

Lo cierto es que, por el año de 1860, la situación económica de Mister Leigh dio un salto sorprendente: se hizo rico de la noche a la mañana, por así decirlo, ya que todas las mercancías que abarrotaban sus depósitos dispararon sus precios en el mercado mundial. Dos calamidades contribuyeron a su ventura: la Guerra de Secesión que ensangrentaba a los Estados Unidos de Norteamérica y las graves sequías que asolaban los campos algodoneros de otras partes del mundo.

La gente, naturalmente, achacó este exitoso golpe de fortuna a los avisos oportunos que Satanás daba a Mister Leigh, durante los encuentros que sostenían por los dominios de esa formación rocosa conocida como la Silla del Diablo; lugar aledaño a Congorá y que, como era de conocimiento general, era muy frecuentado por Mister Leigh.

Con el producto de sus ganancias adquirió tierras agrícolas en la costa y las destinó al cultivo del algodón. Además, un matrimonio oportuno y

ventajoso con una de las dos únicas hijas de un conocido propietario de la región, lo hizo dueño de la mitad de una de las haciendas más extensas y prósperas del Chira. Años después, a la súbita muerte de su esposa, un segundo matrimonio de Mister Leigh con la otra hermana que quedaba lo convirtió en único poseedor de toda la fortuna de esa aristocrática familia.

Por los datos y testimonios obtenidos –incluso de sus descendientes directos – se puede colegir que en todos los actos de su vida, tanto personales como comerciales, Mister Leigh siempre mostraba un exterior bromista y cazurro, pero en el fondo era un hombre bastante frío, calculador y habilísimo para los negocios. Estableció una floreciente casa de préstamos, y a diferencia de otros agricultores y hombres de empresa piuranos que enviaban su algodón al Ecuador, Mister Leigh lo exportaba directamente a Liverpool, desde el puerto de Paita. Llegó hasta la audacia de imponer una nueva medida de peso que favoreció enormemente sus planes de riqueza; fue él quien estableció la llamada «carga de algodón» en 364 libras de tal producto sin desmotar, cantidad que al serle extraída la pepa daba el peso redondo de un quintal de algodón desmotado; sistema con el cual obtenía un provecho de catorce libras por cada quintal, logrando así incrementar significativamente sus beneficios económicos.

De tal manera, pues, que en el lapso de dos décadas, Mister Leigh se había convertido en el hombre más rico del norte peruano: era propietario de varias haciendas, tanto en la costa como en la sierra de Piura, poseía un Banco en la ciudad inglesa de Manchester, una cuenta corriente de ochocientas mil libras esterlinas en bonos consolidados ingleses, pólizas de vida por miles de libras esterlinas y era acreedor de importantes firmas comerciales del mundo.

Ni la infausta guerra con Chile afectó los intereses de Mister Leigh; por el contrario, le permitió extender sus intereses a otros lugares del país, ya que adquirió a bajísimos precios haciendas y otras propiedades que fueron dañadas y arruinadas ex profesamente por la siniestra expedición Lynch.

Pero, a medida que se fue acrecentando la fortuna de Mister Leigh, también se fue acrecentando en el espíritu supersticioso de las gentes de la región la tenebrosa leyenda que proclamaba su horrendo pacto con Satanás. Y se le miraba y hablaba de él con un desmedido terror. Todo esto lo empecé a palpar directamente por el año de mil novecientos cinco, año en que Mister Leigh se vino a establecer en esta villa de Sullana, en una hermosa mansión de estilo colonial que había hecho construir cerca a la Plaza de Armas. Por aquel entonces, el que suscribe la presente relación ya se había hecho cargo de la Iglesia de este apacible pueblo. Y son cortas las palabras, Su Señoría, para expresar todo el terror y espanto de las gentes citadinas desde que el mencionado Mister Leigh viniera a radicar en esta villa. A espaldas de la mansión de Mister Leigh están los altos barrancos que lindan con las orillas del río Chira; y por esa zona de algarrobales y chacreríos cada vez que amanecían desangrados despojos de fetos y recién nacidos, la gente se convulsionaba comentando la voracidad sangrienta de Mister Leigh, cuyo pacto lo obligaba a beber ritualmente la sangre de niños «moros».

Entonces, yo, como pastor de estas pobres almas, me hacía la siguiente pregunta: « ¿No serían aquellos temores, expresión de las injusticias atroces que padecen estas pobres gentes?». Porque ha de saber, Su Señoría, que personajes foráneos como Mister Leigh, así corno inmigrantes de otras nacionalidades, son hombres atildados y respetables que pertenecen a los

círculos más exclusivos de nuestra sociedad, pero forman empresas y negociaciones de irrigación que, valiéndose de las artimañas más descaradas y burdas, despojan de sus sementeras a los humildes campesinos de la región.

Por otra parte, la vivacidad imaginativa propia del temperamento de estas gentes estaba exaltada y como predispuesta por la peculiar situación en que se desenvuelve la vida en estos pueblos. Hay que tener en cuenta que Sullana es una pequeña aldea que se alumbra de seis de la tarde a seis de la mañana con unos faroles colgantes que encierran humeantes mechones de querosene; estos faroles penden de ganchos de metal adosados en las fachadas de las casonas principales y en las esquinas de las calles solitarias. Y cuando la brisa nocturna los agita, su luz vacilante y mortecina causa el que proyecten formas siniestras que llaman a engaño. Así les explicaba yo a mis feligreses, pero ellos juraban y rejuraban que entre esas formas siniestras veían clarito los cuernos, el rabo y el cuerpo lúbrico y concupiscente de macho cabrío del Diablo, quien armado de un tridente se escabullía por los callejones transversales hacia la mansión de Mister Leigh para acosarlo y atormentarlo.

Y la verdad sea dicha, Su Señoría, que el infrascrito acompañado de algunos feligreses se acercó a la mansión durante varias noches y pudo escuchar claramente ayes y lamentos que surgían de su interior. Al hablar con los familiares respecto a ello, me manifestaron que su progenitor padecía de dos graves enfermedades: un reumatismo agudo en las piernas que lo atormentaba con dolores insoportables, y una tisis galopante que, sin duda, se le había acentuado por los excesivos y tenaces esfuerzos que desplegara para hacer y mantener su fortuna.

A pesar de todas estas explicaciones, era tanto el pavor que nadie quería servir en la mansión de Mister Leigh, sobre todo para asistirlo en sus crisis nocturnas. Así que se tuvo que recurrir a un citadino que tiene fama de valiente en el pueblo, un tal Críspulo Flores, quien como en sus bravatas siempre fanfarroneaba no tenerle miedo ni al mismo Diablo, fue literalmente obligado por sus amigos a aceptar esta tarea. Nombro de manera directa a este personaje por que –como se verá más adelante – tuvo participación activa en los hechos que después ocurrieron.

Con todos estos antecedentes, Su Señoría podrá explicarse la tensión y actitud expectante de la feligresía durante la celebración de la Santa Misa.

A Dios Gracias, la ceremonia terminó sin incidente alguno. Y fue enorme el alivio que experimenté mientras bajábamos las gradas de la Iglesia. Nada había pasado y el sosiego sentido me demostraba que yo también esperaba algo.

Ya congregados todos fuera del Templo, emprendimos la marcha por la calle principal del pueblo, camino al camposanto. Le aseguro, Su Señoría, que, corno nunca, ese atardecer se levantó un poniente amenazador que encendió de un rojo vivo toda la faz del cielo y la tensa quietud del pueblo. Ya llevábamos recorridas tres cuadras, cuando –de repente – por una transversal apareció una turba de gente que de manera insolente y amenazadora se plantó delante del cortejo. Al increpárseles su actitud y advertirles que tenían traza de haber estado libando bebidas espirituosas, afirmaron que, en efecto, así lo habían hecho, pero no con la intención de faltar respeto alguno, sino para darse el valor que necesitaban para enfrentarse –como era su obligación de cristianos – a lo que debían enfrentar. Plantada la turba delante del cortejo

fúnebre, exigían que se les entregara el ataúd para ver si en él estaba el cuerpo de Mister Leigh y así saber de una vez por todas si es que había sido o no un «compactado». Así lo pedían, Su Señoría, porque es creencia generalizada que a quienes tienen tratos con el maligno, éste se los lleva en cuerpo y alma. El más beligerante era el tal Críspulo Flores, quien vociferaba que por el bien de su alma y la de todos sus semejantes, quería salir de una vez por todas de dudas; que él, cuando atendía a Mister Leigh, dormía en el pasadizo que daba a la habitación donde éste se hallaba postrado; y cada vez que escuchaba sus gritos y lamentos de dolor le entraba un escalofrío que le hacía tiritar hasta la médula de los huesos, pero como era un hombre de temple sacaba fuerzas de flaqueza y entraba a auxiliarlo; y que era manifiesto y muy notorio cómo toda la habitación se penetraba de un olor a azufre que es propio de las apariciones diabólicas; situación que los familiares encubrían diciendo que era el olor de los ungüentos con que frotaban a Mister Leigh.

Llegado a este punto, algunos de los deudos se dirigieron a solicitar el auxilio de la fuerza pública, pero ya el tal Críspulo Flores y sus seguidores habían arrancado literalmente el féretro de los hombros de quienes lo cargaban, pese a la encarnizada oposición de familiares y allegados. Luego, depositaron el ataúd sobre las gradas de la pequeña capilla del Barrio Norte que está camino al cementerio, y una vez allí procedieron a destaparlo. No pude ver el preciso instante en que lo abrieron ya que la multitud se había arremolinado delante del féretro. Pero apenas lo hicieron explotaron exclamaciones de terror y fue entonces el pandemónium y el desbande general. El tal Críspulo Flores y muchos de sus acompañantes cayeron convulsos a tierra y botando espuma por la boca, mientras otros corrían

despavoridos y esparciendo la noticia de que habían visto al Diablo. Lo cierto, lo real, Su Señoría, es que cuando me acerqué al ataúd, éste estaba vacío, no contenía cadáver alguno, sólo algunas piedras de todo tamaño, como para simular el peso de un cuerpo. Al increpar a los familiares –con justa indignación – sobre este insólito hecho, se disculparon diciendo que los restos mortales de Mister Leigh descansaban en el pueblecito de Santo Domingo, en el Alto Piura; que habían dispuesto que su cadáver se enterrara provisionalmente allí debido a la contagiosa enfermedad que lo había afligido; pero, como era un personaje muy conocido en la región y no querían que el hecho luctuoso de su muerte pasara desapercibido, habían querido realizar un entierro simbólico de sus despojos mortales.

De tal manera, que ya se imaginará, Su Señoría, cómo está de alborotada y escandalizada la población de esta región y los comentarios de toda clase que se tejen a este respecto. Para los familiares y gente pudiente de Piura, Mister Hendrik Milton Leigh fue un respetable hombre de negocios que murió recibiendo los auxilios de Nuestra Santa Religión; y, por ello, su alma goza y gozará eternamente de la Sublime Paz del Señor. Pero, para las gentes sencillas y humildes de la región, Mister Hendrik Milton Leigh fue un tenebroso hombre de negocios que vendió su alma al Diablo; y, por ello, aseguran, su alma vaga y vagará eternamente por los desolados campos de Congorá».

(Firma y sellos eclesiásticos).

**Estudio**

En el presente texto encontramos las características generales de la figura legendaria del hacendado. Primero, la extendida idea del pacto demoníaco. La población rural por una parte sufría los excesos de los hacendados y entendían sus comportamientos como algo infernal o, al menos, condenado por la religión cristiana. Por otra, los campesinos, que trabajaban de sol a sol sin llegar a salir de la pobreza, veían la prosperidad de los grandes propietarios y atribuían esa fortuna, sobre todo si como en el caso de Leigh se acumulaba rápidamente, a un pacto con el diablo, quien como ya se ha visto en el primer capítulo es por antonomasia dueño de las riquezas.

En segundo lugar es reseñable que el pacto demoníaco en Piura tienda a realizarse cerca de las ruinas prehispánicas. Nada nuevo, en tanto que ya sabemos que para los españoles la religión indígena era un culto al diablo: los antiguos adoratorios de númenes originarios se entienden, así, en lugar propicio para tratos infernales.

Una vez que Leigh consigue acomodarse gracias a la especulación con materiales escasos debido a la coyuntura internacional – o a los avisos del demonio, según se mire – recibe tierras a raíz de su matrimonio. Muerta su mujer – se deja entrever que su fallecimiento fue entendido como un acto más de la diabólica ambición de Leigh – se casa con la hermana de ésta, convirtiéndose en uno de los hacendados más poderosos de la región. Comienza el rumor de que en su tierra se hallaban cuerpos de fetos y bebés muertos, cuya sangre bebía ritualmente el hacendado. Ya hemos visto, en el epígrafe referido al pacto demoníaco, cómo el que trata con el diablo ofrece no sólo su alma sino también el incesto, el infanticidio y el homicidio (no necesariamente todos ellos, pero sí alguno). Estos ofrecimientos se deben a que el satanismo se presenta como el reverso negativo de los valores sociales[489]: de ahí la ruptura del tabú del incesto,

[489] LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas*... págs. 183-187.

prohibición básica en toda cultura humana; del respeto a la vida, base de la convivencia; y del cuidado a los menores, exigencia para la continuidad biológica. En cuanto a que los niños asesinados fuesen "moros", esto es, sin bautizar, responde a la dinámica cultural que ya se ha visto en el capítulo referido a los duendes.

A partir de aquí, los elementos son hispánicos y muy reconocibles: el diablo se presenta con cuernos, rabo y apariencia de macho cabrío; en la habitación de Leigh huele a azufre; su muerte se produce de forma misteriosa. Sí es reseñable el hecho, que ya habíamos visto en la tradición del *diablo enamorado*, de que el cadáver desparezca y quede, en su lugar, un ataúd lleno de piedras debido a que el demonio se ha llevado no sólo su alma sino también su cuerpo. Este hecho, como ya se explicó, se debe en buena parte a la concepción indígena según la cual hay una cierta identidad entre la presencia del cuerpo del muerto y la permanencia de su alma, motivo por el cual se momificaba a los antepasados del grupo étnico. En este caso, tal concepción se manifiesta a través del hecho de que el diablo se lleve – eso piensa el pueblo, pese a las explicaciones de la familia – el alma de Leigh junto con su cuerpo.

### 3.2. Bandoleros

Entiendo por bandolero aquella persona que en un contexto rural se aparta de la ley y vive clandestinamente del producto de robos y asaltos. Abunda en épocas de crisis económicas y sociales que aumentan la presión sobre los campesinos desposeídos y reviste al menos dos caras: la del bandido que actúa sólo en beneficio propio y la del *bandolero social* que roba a los ricos para beneficiar a los pobres.

En Perú existía un bandolerismo arraigado desde la independencia y cuyas figuras principales pasaron rápidamente a la literatura oral; algunos también a la escrita, como el famoso *Sambambé*[490]. Pese a la continuidad en el tiempo del fenómeno, se distinguen dos momentos históricos de mayor auge del bandolerismo: el primero, tras la guerra civil entre los banderizos de Nicolás de Piérola y de Andrés Avelino Cáceres (1894-95), que da lugar a la existencia de montoneros desmovilizados quienes, ante las dificultades económicas tras la reciente Guerra del Pacífico y con la costumbre de las armas, optan por el bandidaje[491]. En esta etapa destaca en la zona central del país el bandolero social Luis Pardo Novoa, muerto en combate contra los gendarmes en 1909.

El segundo auge, que es el que nos ocupa, se produce en los años 1920-1930. Los problemas socioeconómicos creados por la presidencia del autoritario Augusto B. Leguía, quien permite una agudización de la explotación neocolonial ejercida por Gran Bretaña y Estados Unidos y, más tarde, las consecuencias de la crisis de 1929 impulsan el nacimiento de una nueva remesa de bandoleros.

En esta etapa sobresale otro bandolero social, el piurano Froilán Alama, muerto en combate contra la Guardia Civil en 1936.[492]

---

[490] LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *Los caballeros del delito*, Lima, JMB, 1973 [1936].

[491] MERINO ARANA, Rómulo, *Historia policial del Perú en la República*, Lima, IGC, 1966, págs. 133-179.

[492] ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *El gran bandolero Froilán Alama: vida, hechos, leyenda*, Piura, RAISAPP, 2009, págs. 110-113, Se equivoca al situar su muerte en 1932 ROSAS NAVARRO, Ruth, «La primera mitad del siglo XX», en BUSTO DURTHUBURU, José Antonio del, op. cit. págs. 548-549.

El bandolerismo en Piura tenía una fuerte raigambre, hasta el punto de que no puede decirse que entre las dos épocas citadas hubiera un cese de esta actividad[493]. Tras la guerra civil y las complicaciones propias de toda posguerra, el duro sistema feudal de las haciendas fue agravándose a raíz de que empresas extranjeras atraídas por el éxito de las compañías petroleras compraron también fundos rurales, dando lugar a una competencia capitalista antes inexistente. Ante la imposibilidad de superar en técnica a las empresas foráneas los hacendados locales optaron por hacer crecer su margen de ganancia oprimiendo aún más a los campesinos. Como indica Eric Hobsbawm, el bandolerismo es un fenómeno que gana importancia «durante períodos de estrecheces anormales como hambres y guerras, después de ellos, o en momentos en que los colmillos del dinámico mundo moderno se hincan en las comunidades estáticas para destruirlas o transformarlas. »[494]

Los bandoleros, en principio asaltantes de caminos, pronto fijaron sus ojos en los hacendados. La ineficiencia de las fuerzas del orden y la actitud de los terratenientes permitieron que el bandidaje tomase un cariz endémico. Los propietarios rurales comenzaron financiando batidas contra los bandoleros; luego pasaron a pagarles cuotas o, en casos ilustres como el del bandido *Pajarito*[495], a contratarlos para mantener lejos de sus tierras a otros de su oficio.

Junto a los bandoleros que son meramente criminales aparece el

> *bandolerismo social,* fenómeno universal y que permanece virtualmente igual a sí mismo, es poco más que una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza: un grito de venganza contra el rico y los opresores, un sueño confuso de poner algún coto a sus arbitrariedades, un enderezar entuertos individuales. Sus ambiciones son pocas: quiere un mundo tradicional en el que los hombres reciban un trato de justicia, no un mundo nuevo y con visos de perfección. Se convierte en epidémico, más bien que

[493] LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, op.cit., págs. 199-357.
[494] HOBSBAWM, Eric., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 42.
[495] ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Bandoleros*, Sullana, Sietevientos, 2011, págs. 57-60.

endémico, cuando una sociedad campesina que no conoce otra forma mejor de autodefensa se encuentra en condiciones de tensión y desquiciamiento anormales.[496]

Este es el bandolerismo más recordado, y del que es justo representante Froilán Alama.

Esta época de violencia queda en la memoria colectiva en tanto que para el campesino «los "años de los bandoleros" se cuentan entre las escasas parcelas de la historia que les resultan vivas y reales, por el hecho de que les pertenecen, lo que no es verdad de reyes y batallas[497]». En efecto, no encontramos apenas relatos legendarios sobre hechos como la independencia nacional, que en principio importó sólo a las élites sociales, o similares procesos históricos.

Por otra parte, junto al bandolero aparecen figuras que también expresan a su manera instituciones sociales y caracteres de la literatura oral. La figura del agente de la ley en este momento sólo se diferencia del bandolero por estar del lado del gobierno en tanto que para lograr sus fines no duda en maltratar a los campesinos para eliminar el apoyo social del bandido, torturar para obtener información, secuestrar a seres queridos de quien persigue para obligarle a salir de su escondite o alzarse como juez y ejecutor matando a prisioneros sin proceso. Y, en un terreno distinto pero de gran importancia psicológica, la figura del brujo que se asocia al bandolero para conferirle poderes que le permitan esquivar la ley y las balas. Es una constante en la literatura popular universal que el bandolero reciba algún tipo de protección mágica: los campesinos a su vez añaden a las muchas otras cualidades legendarias y heroicas del bandido la de su invulnerabilidad. De Angiolillo se decía que tenía una sortija mágica que desviaba el plomo de las balas. Shuhaj era invulnerable porque —y aquí había teorías encontradas— tenía un ramillete verde con el que orillaba las balas, o porque una bruja le había hecho beber una pócima que le inmunizaba contra ellas; por ello fue precisa un hacha para matarle. Oleksa Dovbush, el legendario bandolero y héroe cárpata del siglo XVIII, solamente podía morir de tiro de bala de plata que hubiese sido guardada durante un año en una fuente de trigo primaveral, bendecida por un sacerdote el día de los doce grandes santos, y sobre la que doce sacerdotes hubiesen dicho doce misas. No me cabe la menor duda de que mitos similares forman parte del folklore que rodea a muchos otros bandoleros célebres. Como es lógico, ninguna de

[496] HOBSBAWM, Eric, op.cit., pág.15
[497] Ibid.; pág. 40

> estas prácticas ni creencias provienen una de otra. Surgen en distintos lugares y períodos, porque las sociedades y situaciones generadoras del bandolerismo social son muy parecidas.[498]

En nuestro caso, la magia que protege al bandolero piurano procede del acervo religioso mestizo, lo que permitirá abrir cuestiones de interés.

Por último, es de notar que la mayoría de los bandoleros importantes de esta segunda época eran de (o bien operaban en) la actual provincia de Morropón. Dado que se ubica en el centro de la región, era un paso obligado para los comerciantes que cruzaban desde Ecuador hacia el interior de Perú y para quienes mercadeaban entre la sierra y la costa piuranas. La proximidad a la sierra, que permitía huidas relativamente rápidas a zonas escarpadas, y la abundancia de haciendas en esta zona explica también su relevancia. Como dato a tener muy en cuenta, en Morropón se agrupa buena parte de la población afroperuana de Piura. Este hecho importa porque los esclavos huidos de haciendas construyeron palenques para darse refugio, construyendo una experiencia de vida en la clandestinidad. Luego, las dificultades particulares que arrostró la población afroperuana impulsaron a algunos de sus integrantes a sumarse al bandolerismo, como fue el caso del negro Pedro Nima, protegido por el hechicero afroperuano Pitingo.

En este capítulo se ofrecerán dos textos: uno referido al citado Nima, como ejemplo del bandolero sin más pretensión que el beneficio propio, y otro sobre Froilán Alama, ejemplo en el norte de Perú del bandolerismo social. Aportar más textos sería redundar sobre lo dicho, en tanto que las leyendas sobre bandoleros de menor importancia se centran en episodios aislados y hazañas de valentía o de violencia desatada. Cabe, en todo caso, remitir a las obras de Carlos Espinoza León: a la muy famosa novela *Froilán Alama, el bandolero*[499] y al reciente libro de relatos

[498] Ibid.; pág.30
[499] ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama, el bandolero*, Piura, Kosmos, 1975. En el texto referido a Alama se utilizará la segunda edición corregida y aumentada: *Froilán Alama, el bandolero*, Piura, Ubillús, 1985.

*Bandoleros*[500]. Espinoza León es sin duda el mejor representante de este tipo de literatura en la región, quien mejor refleja el ambiente de aquellos tiempos y aquel estilo de vida.

Otros bandoleros de fama en Piura fueron *Barbas de Oro*, Tomás Frías García (el *Moro*), Carlos Valdiviezo (*Pava Blanca*), Emilio Duque (*Mote*), y *Toro* Mazote, integrantes distintos momentos de la banda de Alama. También el *Tigrillo*, el *Pajarito*, el *Gringo* y el *Negro* Arce, este en la década de 1910, y más cercano a la figura del psicópata que a la del bandolero. *Pisa Candela*, *Risitas*, Presente More (el *Montonero*), y José Hernández (*Matute*, quien seguía vivo en 1985) completan esta rápida nómina, en la que tampoco pueden estar ausentes tres mujeres bandoleras, a quienes por su comportamiento valeroso llamaban *machonas*: Rosa Palma, Rosa Ruidías y Bárbara Ramos. También quiero referirme aquí a Naúm Briones, bandolero social ecuatoriano poco recordado, pero que tiene cierta importancia en la literatura oral del otro lado de la frontera; según parece comparte características con Froilán Alama.

Entre quienes combatieron a los bandoleros y son recordados en relatos orales podemos contar al gobernador Simón Castillo; a Valeriano Rubio, autoridad política en Piura; al comisario José María Marigorda – que pasó de ser ladrón a gendarme, su muerte se relaciona con la actuación de un hechizo preparado por un *malero*– al capitán Paz Quiroz, al Cabo Novoa, y a los guardias civiles que mataron a Alama: Héctor Guives Salva (Cabo *Güivín*) y Buenaventura Torres Ramos.

[500] ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Bandoleros*...

**Froilán Alama**

Procedencia: toda la región[501]

Froilán Alama Mendoza nació cerca de Tambogrande en Piura, en el año 1893. Sus padres fueron Alejandro Alama Lozada y María Mendoza Bermejo. A Froilán, aunque era cholo, lo llamaban el *Negro* por el color más oscuro de su piel. Cuando niño era rebelde y valiente, pero nadie podía imaginarse que se convertiría en el más famoso de los bandoleros piuranos.

Cuando Froilán tenía seis años su familia se trasladó a Curván, en el mismo distrito de Tambogrande, para trabajar en una hacienda. Él fue aprendiendo las tareas del campo piurano y con el tiempo trabajaría como peón en la hacienda, como albañil o haciendo negocios de compraventa de productos agrarios. A los dieciocho años compró unos horcones para levantar un cobertizo y se los revendió a una vecina. Aquellos maderos habían sido robados de la hacienda, por lo que terrateniente de Curván le hizo prender por sus empleados. Le mantuvieron retenido en el cepo que el hacendado usaba para castigar a sus peones, le dieron una paliza e hicieron correr la voz de que Friolán era un ladrón. El estigma de ser considerado un malhechor y la sed de venganza marcarían su vida desde entonces.

Antes de cumplir los veinte años fue enrolado por la fuerza en el Ejército. Su determinación le ayudó a ascender rápidamente: en un año y medio era ya sargento segundo. Su habilidad en el manejo de las armas se hizo famosa, y se afirmaba en el regimiento que el sargento Alama era capaz

[501] Resumen de la leyenda de Froilán Alama, basado en ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama...*y *Bandoleros*, de donde se toma la línea argumental; ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *El gran bandolero Froilán Alama: vida, hechos, leyenda*, Piura, RAISAPP, 2009, de donde se toman los datos históricos. También trata el tema ALZAMORA, Teodoro, *Froilán Alama, la leyenda*, Lima, Altazor, 2010, (aunque no aporta novedad alguna). Este texto también se basa en los relatos orales de Alí Huertas, quien aportó las transfiguraciones de Alama, Mauro Wu y Juan Cruz, quienes aportaron detalles sobre los repartos de bienes que hacía el bandolero; sus testimonios fueron recogidos en mayo de 2008 en Morropón.

con su revólver de meter una bala por la boca de una botella a veinte metros. Incluso fue parte de la guardia personal de Presidente de la República.

Pero la bienandanza militar le duró poco. Como tenía la mancha de haber sido llamado ladrón y sus ascensos rápidos generaban envidias, le acusaron de robar el arma de un oficial, que en el registro apareció en el baúl de Alama. Él, pese a todo, afirmó que le habían inculpado falsamente. Sin dominar su ira, arrebató la pistola del hombre que iba a arrestarlo y le disparó en la pierna: desde ese momento fue un paria en el regimiento. Aprovechando la confusión del golpe de Estado de 1914 desertó del Ejército llevándose carabina, revólver y munición militar. Hay quienes lo acusan de haber sido él mismo quien mató durante la asonada al Presidente del Consejo de Ministros, el general Varela Vidaurre.

Llegó a Piura y se instaló en la ciudad de Chulucanas donde trabajó como peluquero. El negocio era una tapadera: aprovechaba la charla que se daba en el lugar para enterarse de las idas y venidas de los comerciantes y asaltarlos en los caminos. En 1917, durante una pelea en un chicherío, le robaron la puñaleta con sus iniciales grabadas y mataron con ella a un hombre. Por rumores de sus asaltos y por este asesinato, del que acusaron al *Negro* Alama, los gendarmes se pusieron tras su pista. Froilán pasó a la vida de proscrito formando una banda en la que también estaba Carlos Valdiviezo, un experto salteador al que llamaban *Pava Blanca*.

Froilán Alama fue haciéndose famoso por la audacia de sus golpes, pero también por su generosidad y un comportamiento que, a su manera, sabía de honor. Se dice que con parte de sus botines ayudaba a las familias más necesitadas. Sólo robaba en los caminos a los grandes comerciantes, dejando a

los arrieros pobres en paz y hasta brindándoles protección. Así conseguía que la gente sencilla lo apreciase y le avisara de la presencia de agentes de la ley, o le diera pistas falsas a los gendarmes que lo seguían. Poco a poco se fue haciendo legendaria su figura: era un hombre moreno, atractivo, que llevaba bigote bien cuidado. Vestía con botas donde solía esconder una pistola, espuelas de plata, pantalón de dril, camisas largas y sombrero; cruzadas al pecho llevaba cananas bien surtidas de balas y un revólver al cinto. Montaba siempre en mula; se hizo famosa una overa, mucho tiempo su compañera de andanzas. Por su renombre y su carácter seductor tuvo mujeres en varios pueblos. La *principal* de ellas fue Flora Salinas, quien vivía en Chulucanas y con quien tuvo tres hijos, llamados Pedro, Víctor e Ismenia.

Quien más le temía eran los hacendados. Mató al terrateniente de Curván por el castigo que había marcado su vida; luego se dedicó a robar ganado de los latifundios y a exigir cuotas a los propietarios a cambio de no perjudicarles. Esto le hizo ganar la simpatía de los peones explotados y sus familias. Llegó a tener buen trato con algunos hacendados justos como Girón, propietario del latifundio Ñómala, quien llegó a prestarle ayuda para huir de los gendarmes porque le consideraba una persona de honor.

Durante casi veinte años lo persiguieron las partidas armadas organizadas por los hacendados, los gendarmes y desde los años 30, cuando se instaló un destacamento en Piura, los guardias civiles. Algunos hombres de su cuadrilla murieron en los muchos combates; más guardias y gendarmes cayeron. A Froilán sólo lograban herirlo, nunca matarlo ni capturarlo. Entre el humo de los tiroteos, Alama sabía convertirse en zorro o en horcón para despistar a sus rivales.

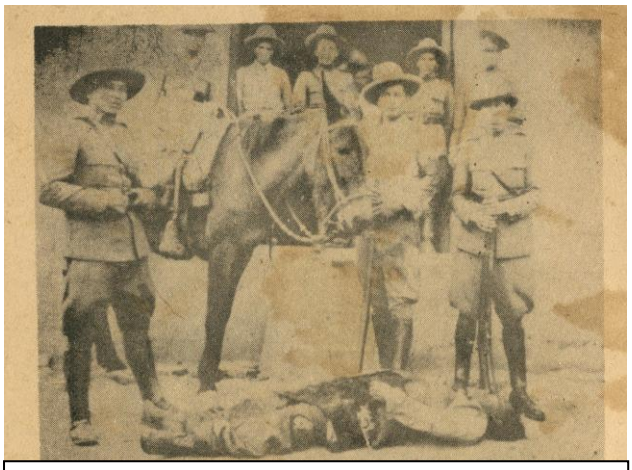
La muerte le llegó por una historia de amor. Froilán había empezado a abandonar la vida de proscrito y cada vez pasaba más tiempo en el pueblo de Garbanzal, donde tenía una casa. Los vecinos lo apreciaban y lo protegían de las autoridades. Pero el 24 de septiembre de 1936 fue a un *pelamiento* en casa de su amigo Julio Timaná. Alama llevaba tiempo cortejando a su hija y durante la fiesta el bandolero y la mujer se escabulleron de los presentes y en el campo consumaron la atracción que sentían el uno por el otro. Cuando a la mañana siguiente Julio Timaná supo lo ocurrido decidió vengarse delatando el paradero de Alama ante la Guardia Civil.

Los guardias rodearon el edificio, capturaron a dos compañeros del *Negro* que en vez de vigilar estaban ebrios, y sin dar voz de alerta comenzaron a acribillar la casa. Un enjambre de balas traspasó las paredes de quincha. Froilán Alama salió herido, pistola en mano, y alcanzó a dos enemigos antes de ser derribado. Los guardias Guives y Torres lo remataron. Su cuerpo fue llevado a Chiclayo, donde permaneció a la vista de todos hasta que llegó un fotógrafo para dejar prueba de la muerte de Froilán. Ese mismo día la gente ya cantaba:

Ahora que ha muerto Alama
quién al pobre hará valer,
ay, *Negro*, qué sentimiento
que nos haces padecer.

**Estudio**

La leyenda de Froilán Alama nació cuando él aún estaba vivo; tras su muerte se convirtió en símbolo del bandolero social por excelencia en Piura. La literatura oral lo recuerda con mayores rasgos de generosidad y amor por los pobres que la escrita, que en general se centra en las injusticias que le marcaron y en su posterior vida de violencia. Asimismo, los rasgos míticos como la capacidad de transfiguración de Alama perviven con más vigor en los relatos orales.



El cuerpo de Froilán Alama exhibido en Chiclayo. En primera línea, los guardias civiles Alberto La Rosa, Héctor Guives y Buenaventura Torres.

Froilán Alama ingresa en la literatura escrita en 1938 de la mano del poema «La muerte del bandido», de Enrique López Albújar[502], quien ya había tratado en su literatura el tema del bandolerismo. En el campo del periodismo hubo noticias en torno al bandolero desde 1926, y desde entonces hasta su muerte hay oportunas crónicas sobre sus golpes más sonados. En 1967 se publicó en once entregas el testimonio de Miguel Novoa, uno de los guardias civiles que durante años persiguieron al *Negro* Alama[503].

La primera narración literaria sobre el bandolero es publicada en 1957 por Raúl Estuardo Cornejo[504]. En ella se difunde una versión ficticia de su muerte[505] según la cual *Toro Mazote*, compinche de cuadrilla de Froilán, rapta a su amada Alina Ortiz para que el bandolero lo persiga, haciéndole caer en una emboscada de la Guardia Civil, con

[502] LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *De la tierra brava. Poemas afroyungas*. Lima, Editora Peruana, 1938, págs. 45-47.
[503] ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *El gran bandolero*...págs. 58-59.
[504] ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *Horizontes de sol*, Lima, UNMSM, 1957.
[505] El propio autor reconoce honradamente que esta versión no es histórica. Véase ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *El gran bandolero*...pág. 54

la que *Toro Mazote* había pactado. En el tiroteo mueren Alama, *Toro Mazote* y Alina. Esta versión apenas ha pasado a la literatura oral, aunque algunos la dieron por cierta.

En 1975 Carlos Espinoza León publica *Froilán Alama, el bandolero*, novela que otorga gran fama al autor en la región. Espinoza León, gran conocedor de las tradiciones populares, hace todo un catálogo del bandolerismo de las décadas de los 10, 20 y 30 del siglo XX; Alama aparece como un hombre que ha sufrido la injusticia y que es a la vez noble y violento. Si bien esta narración no muestra todos los rasgos del bandolero social que acompañan a Alama sí es cierto que gracias a su difusión revitalizó el interés en la figura. Este rebrote de interés parece haber conseguido que muchas narraciones orales en torno a Alama cobrasen nuevo vigor, manteniéndose en el acervo popular hasta nuestros días.

En 2010 y al hilo de la permanente fascinación por Froilán Alama, Teodoro Alzamora publicó *Froilán Alama. La leyenda.* Esta obra presenta pasajes casi idénticos a los de Espinoza León e introduce de manera anacrónica algunos personajes y situaciones; incluso afirma que Alama era negro, confundiendo su apodo (en Piura es habitual que un cholo moreno sea llamado *Negro*) con su raza. Aporta también una narración de la infancia del héroe, que tiene toda la apariencia de ser ficticia.

Raúl Estuardo Cornejo, quien había escrito los primeros relatos literarios sobre el bandolero, publicó en 2009 *El gran bandolero Froilán Alama: vida, hechos, leyenda*, un encomiable estudio donde aporta pruebas documentales en torno al héroe, desde noticias periodísticas a archivos judiciales, y que permite aclarar algunos aspectos en torno a la vida real del bandolero y cómo esta se convirtió en leyenda. Sostiene Estuardo Cornejo que Alama no fue un bandolero social, y esta opinión se basa en un error que ha de aclararse desde el principio: el bandolero social es una figura propia de la literatura oral, no de la historia. Puede que Alama, la persona, no correspondiera punto

por punto con la definición de bandolero social pero lo perdurable, que es su leyenda, sí lo hace, y esto es recurrente en tal figura, según Hobsbawm lo explica:

> No importa mucho si un hombre empezó su carrera por razones casi políticas como Giuliano, que guardaba rencor a la policía y al gobierno, o si sencillamente robaba porque es ésta actividad natural por parte del bandolero. Podemos tener la casi seguridad de que tratará de conformarse con el estereotipo de Robín de los Bosques en algunos aspectos; o sea que tratará de ser el "hombre que roba al rico para dar al pobre y que nunca mata salvo en legítima defensa o por justa venganza". Está prácticamente obligado a hacerlo, porque se puede robar más del rico que del pobre y porque si le arrebata lo suyo al pobre, o se convierte en asesino "ilegítimo", derrocha su baza mejor, la ayuda y la simpatía públicas. Si se muestra pródigo con sus ganancias, puede que sea solamente por el hecho de que un hombre en su situación en una sociedad donde imperan los valores precapitalistas, es persona que evidencia su poder y su rango con la largueza. Y aunque él no vea sus propias acciones como protesta social, el público lo hará, de forma que hasta un criminal puramente profesional puede llegar a cuadrar con la imagen que la opinión se ha formado de él. Schinderhannes, el más famoso, aunque no fuese el más notable, de los jefes de cuadrilla que infestaron Renania en el último decenio del siglo XVIII, no era bajo ningún concepto un bandido social. (Como su nombre indica, procedía de un grupo profesional de poca consideración, tradicionalmente asociado con el hampa.) Sin embargo, le pareció ventajoso para sus relaciones públicas dar a conocer el hecho de que nada más robaba a los judíos, es decir a comerciantes y prestamistas en pago de lo cual las anécdotas y los libros de cordel, que se multiplicaron en torno suyo, le dotaron de muchos de los atributos del héroe al estilo de Robín de los Bosques: liberalidad, enderezo de entuertos, cortesía, sentido del humor, astucia y valor, una ubicuidad que equivalía a una verdadera invisibilidad —todos los bandidos van en las anécdotas por el campo bajo disfraces impenetrables—, etc.[506]

El Froilán Alama histórico, con sus luces y sombras, está bien perfilado en la obra de Estuardo Cornejo; pero el Froilán Alama recordado en Piura es el legendario: el defensor de los pobres, el valiente sin tacha, el honorable y caballeroso. Sobre esta figura se va a tratar, toda vez que el objeto de este trabajo es la narrativa popular[507].

[506] HOBSBAWM, Eric, op.cit., págs. 37-38.
[507] Existen *versadas* (poemas tradicionales, entre la cumana y el romance) sobre Froilán Alama, dos de ellas recogidas en ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama*... págs. 115-117, de donde se toman los versos finales del texto.

En el estudio clásico de Hobsbawm al que me he venido remitiendo se proponen una serie de características del bandolero social[508]:

– el inicio de su carrera se produce por haber sufrido una injusticia o por ser castigado por un acto que la comunidad local no considera delictivo[509];

– se trata en general de un hombre joven y soltero,

– el bandolero es invulnerable,

– es ayudado por los campesinos y se le captura por una traición.

Todas ellas las cumple el Alama legendario. El origen de su carrera está en la falsa acusación de robo que el hacendado de Curván[510] lanza sobre él y el castigo que le dan los empleados del terrateniente. Desde ese momento la fama de ladrón le perseguirá impidiéndole seguir su buena carrera militar. Cuando deja el Ejército es ya un consumado jinete y brilla por su puntería con las armas.

Froilán Alama es joven (muere con cuarenta y tres años), aunque no exactamente soltero. Cuando sufre el castigo en la hacienda, que parece haber sido a sus dieciocho años, parece ser que convivía con una mujer. A lo largo de su vida, como ya se ha visto, tendrá varias compañeras, algunas de ellas simultáneamente. En el mundo rural de Piura está completamente normalizado tanto el matrimonio consuetudinario (las parejas que no se casan formalmente se llaman "convivientes", y la comunidad las suele considerar casadas) como su ruptura. Por otra parte, la poligamia de los hombres del campo piurano, especialmente los que tienen un trabajo itinerante, es un hecho muy común: aún hoy, he conocido comerciantes con hasta tres familias, cada una en un pueblo de su ruta mercante.

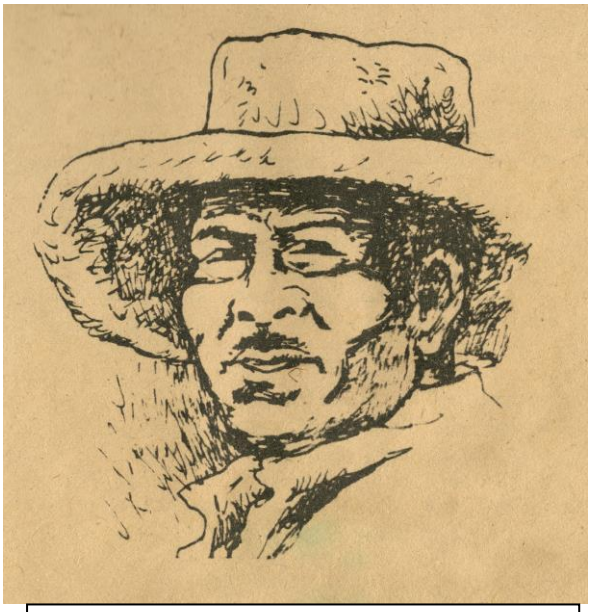
[508] HOBSBAWM, Eric, op. cit., págs. 27-51.
[509] La «carera» de un bandolero empieza casi siempre con algún incidente, que por sí no es grave pero le echa fuera de bando: un cargo de origen policíaco por alguna infracción, y encaminado más contra su persona que a sancionar un delito; un falso testimonio; un error o una intriga judiciales; una sentencia injusta a confinamiento, o una sentencia de este tipo considerada injusta por el interesado. Ibid.; pág. 32.
[510] También aparece con la grafía "Curbán". No obstante, Curván es el nombre de la municipalidad distrital.

La invulnerabilidad se expresa en la figura de Froilán Alama a través de su capacidad de transfiguración. El bandolero se puede convertir, para huir de sus perseguidores, en zorro o en horcón. Ya hemos visto en la tradición del *zorro y el pescador* que este animal aparece en la iconografía moche como la apariencia alomórfica que toman algunos guerreros. En Piura, donde la herencia moche se deja sentir de forma tangible, el bandolero ocupa la posición del antiguo guerrero tomando igualmente apariencia de zorro. Por otra parte, es España está referenciada la capacidad de los practicantes de brujería de convertirse en zorros[511]. En cuanto al horcón, entiendo que tiene un doble significado. Por una parte, en la brujería europea, los participantes en aquelarres acudían a ellos montados sobre horcones[512]. Por otra, la acusación de haber robado unos horcones para un cobertizo es la que da inicio a la proscripción de Alama, con lo que esta transfiguración puede remitir al comienzo de su vida bandolera.

El hecho de que se relacionen los alomorfismos de Froilán Alama con la brujería se debe a que en Piura, todo bandolero famoso recibía algún poder especial por parte de *maleros*, los chamanes negativos, que hoy día siguen efectuando ceremonias para proteger mágicamente a los delincuentes. No ha pasado a la tradición el nombre del protector de Alama, ni cómo ni por qué le dio sus poderes.

[511] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... pág.250.
[512] Ibid.; págs. 206-213.

Con respecto a la protección que el bandolero social recibe de los campesinos, en el caso de Alama fue constante. Al no asaltar a los pequeños comerciantes e incluso darles protección frente a otros bandoleros, al dar parte de sus botines a campesinos pobres, al tener a raya a las fuerzas policiales y a los hacendados se ganó el halo de respeto y cariño que le acompañaría hasta su muerte. Incluso algunos hacendados, que preferían la presencia caballerosa de Alama frente otros bandoleros más destructivos le brindaron ayuda contra las autoridades. Entiendo que en este tema opera también el concepto andino de redistribución junto con las características clásicas de toda sociedad campesina y sus particulares ideas sobre la justicia. El mundo rural piurano acepta el homicidio si se da en condiciones de combate justo, sin traición ni ventajismo; odia el delito sexual; acepta el robo si quien lo comete es pobre y su víctima un rico, más aún si es un explotador. El personaje legendario de Froilán Alama cumple a la perfección con las normas tradicionales del campesino piurano.



Retrato aproximativo de Froilán Alama. Realizado por Luis Córdova Rumiche. Tomado de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama*... pág. 7.

Finalmente, como se ha dicho, la muerte le llegó por una traición; para la figura del bandolero social no podía ser de otra manera. El culpable, Julio Timaná, sigue siendo recordado por su deslealtad. En cuanto a los guardias que lo mataron, parece ser que pasaron poco tiempo más en Piura antes de ser trasladados por el riesgo que corrían en la región, pues no faltaban compinches y admiradores de Alama dispuestos a vengarle. El intervalo hasta su reubicación lo pasaron los guardias como almas en pena,

escondidos como verdaderos criminales y perseguidos, según algunos, por la *sombra* del bandolero.

Froilán Alama (el personaje legendario, insisto) resume en sí características universales del héroe: un origen humilde, lucha contra la injusticia, poderes sobrenaturales, muerte por traición. La poderosa imagen del héroe se une a la figura del *bandolero social* y convoca en torno a sí elementos de la cosmovisión mestiza: la capacidad de transfiguración, la idea campesina de justicia. Esta unión de potentes símbolos explica por qué Froilán Alama es hoy una de las figuras legendarias más importantes de Piura.

**Pedro Nima**

Procedencia: provincia de Morropón[513]

Los dos famosos bandoleros se pararon en seco, al encontrarse frente a frente en el mismo camino. Uno iba para el pueblo de Chulucanas y el otro salía y se encaminaba al sitio llamado Pampa de Burros. Los separaba la tranca o puerta de la Hacienda que unía el cerco y de ambos lados dividía al pueblo de los terrenos de cultivo. Le llamaban a ese sitio La Tranca o La Loma Leonor, porque cerca —en una pequeña casucha— vivía el ciudadano Leonor Márquez, que había sido comisario en el tambo Cruz de Caña, y era el encargado de abrir y cerrar esa puerta de palos de algarrobo a los campesinos o empleados de la hacienda y a los autorizados a pasar después de la última hora de la tarde. Pues, a las seis o en la oración, nadie circulaba por orden del terrateniente. Sólo podían hacerlo a partir de las seis de la mañana.

Leonor Márquez, desde la ventana de su casucha, conteniendo la respiración esperaba el desenlace de ese encuentro que se daba en esa última hora de la tarde. Él conocía quienes eran esos jinetes. Las mulas de ambos bandoleros permanecían quietas, al igual que sus amos, los que sostenían la carabina Winchester calzada en la funda que colgaba de la silla de montar.

– Oye, cojudo, qué esperas que no te bajas y abres la tranca porque quiero pasar yo primero – dijo amenazante el que iba en dirección a Chulucanas, desenfundando rápido la carabina y apuntándole al jinete que, con el sombrero hundido hasta las orejas, lo miraba furibundo, sorprendido por la actitud del intruso y que consideraba humillante, pues nadie, ni siquiera los *guayruros*[514] se habían atrevido a amenazarlo de esa forma; los gendarmes

[513] Tomada íntegramente de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Bandoleros*, págs. 21-23.
[514] Semilla roja y negra; en este caso, designa a los soldados, que en la época vestían estos colores.

y policías lo consideraban, porque conocían que era de los bandoleros que delataban a otros de igual calaña, por envidia o recelo. Los representantes de la ley se hacían los desatendidos cuando lo denunciaban sus víctimas.

Tragándose la rabia, ante la resuelta actitud de su contrincante, bajó lentamente de su mula y abrió la puerta que estaba sujeta por un pequeño lazo. Se hizo a un lado para que pase el jinete, el cual espueleando con sus roncadoras de plata pasó a todo trote, levantando una leve polvareda.

– Soy Froilán Alama – le dijo sarcásticamente con voz aguardentosa – *Veyo*[515] que sabes obedecer –y continuó su camino.

Cuando iba a pocos metros escuchó a su espalda una voz taladrante que le ordenaba también:

– ¡Alto, carajo!, ahora bájate tú, so mierda y cierra la puerta porque me toca a mí pasar –rastrillando el arma que velozmente había puesto en sus manos.

Froilán Alama, sorprendido por esta insospechada actitud, bajó también de su cabalgadura y- paso a paso llegó hasta la tranca y la cerró lentamente, cuando ya el bandolero había pasado apuntándole.

– Y tú, ¿quién eres? – se adelantó a preguntar Alama.

– Soy Pedro Nima y *veyo* que vos también sabes obedecer.

– ¿Y por qué no me mataste por la espalda?

– Porque sé quién eres y a un *guapo*[516] como tú no se le mata como a un perro, sino que debe morir peleando y en su ley.

Acto seguido bajó de su mula y ambos se dieron un fuerte abrazo quedando desde entonces como «conocidos».

[515] Piuranismo: "veo". En la zona rural de Piura es habitual el uso de consonantes de apoyo.
[516] Valiente.

Tiempo después Pedro Nima fue capturado por el Cabo Novoa, por el delito de homicidio frustrado en agravio de un comerciante y fue a pagar sus delitos a la penitenciaría de Castilla. Terminó confesando y declarándose coautor con otros bandoleros, del asesinato por robo, del hacendado de Ñómala de apellido Piñín, de su esposa en gestación y de dos domésticas a quienes torturaron para que delataran el lugar donde escondían el dinero y las joyas. Al final los acribillaron a balazos.

Muchos campesinos de Chulucanas aseguraron que cuando el guardia Emiliano Tapia, capturó al forajido *Moro* Frías, Pedro Nima ayudó a la Policía matando el caballo blanco del *Moro* cuando emprendía la fuga. Y es que lo odiaba por violador y *malnaturaloso* y porque había ofendido a un miembro de su familia.

De Pedro Nima se tejía la leyenda de que cuando asaltaba lo hacía solo y que, al anca de su bestia, siempre llevaba un hijo de diez años; y cuando era perseguido y acorralado, empezaba a dar vueltas en círculo con su mula que relinchaba terriblemente levantando gran polvareda, formándose un enorme remolino, desapareciendo misteriosamente ante el asombro y temor de sus perseguidores. Era que el brujo de Morropón lo había asegurado en su mesa negra. Pero que al morir éste, se terminó el hechizo y fue capturado.

**Estudio**

La presente tradición aporta todo un ambiente al bandolerismo piurano. En primer lugar aparece el encuentro entre el protagonista, Pedro Nima, y el gran Froilán Alama. El hecho de se encuentren ante una portilla vigilada que impide el paso a ciertas horas entre Chulucanas y la citada pampa, cercana al pueblo de Yapateras, responde a

un hábito de los hacendados, que impedían la entrada o salida de sus fundos tras el atardecer; si alguno de los *colonos* (habitantes de la hacienda) estaba fuera tras esa hora debía pasar la noche en el exterior y generalmente recibía un castigo a la mañana siguiente. Para hacer sentir su poder también a quienes no vivían en sus tierras y a la vez evitar el robo de ganado, los hacendados acostumbraban a extender sus cercas a los caminos de uso público, impidiendo el tránsito en horas nocturnas en la proximidad de sus tierras. Aunque el guarda, antiguo comisario, debería impedir que ambos hombres crucen la portilla, no actúa debido a la fama que acompaña a estos bandoleros.

La ambientación recuerda al cine del género *Far West*; no por imitación sino porque ambas realidades coinciden en ciertos puntos. Por ejemplo el uso de armas tipo Winchester, muy populares en el oeste de los Estados Unidos y también entre los bandoleros piuranos. En 1866 apareció con esta arma el mecanismo de palanca, que se convirtió así en rifle de repetición. En su versión carabina (la más difundida en Perú) podía cargar trece cartuchos[517], lo que la hacía ideal tanto para tiroteos sostenidos como para el fuego graneado. En cuanto a la escena duelística de Froilán Alama desenfundando su arma más rápido y ganándose así el derecho a pasar primero, si bien se debe a la ficción, coopera en la estética propia de una época violenta y fascinante e incide sobre la fama del bandolero, enormemente hábil en el manejo de su Winchester. En cuanto a que los dos se expongan a que el otro lo mate por la espalda y ninguno de ellos cometa esta indignidad es toda una muestra del código de honor del momento, cuando una persona podía ser aceptada en la comunidad aunque fuese un asesino, un ladrón; pero nunca un traidor. Incluso Nima, que colabora con las fuerzas policiales en ocasiones, mantiene sin embargo la regla de no matar a traición.

[517] CORNELL, Joseph, *Standard catalog of Winchester firearms*. Iola (Wisconsin), Krause, 2007, págs. 44-47 y 259-261

A continuación se hace un repaso de las *hazañas* conocidas de Pedro Nima, quien no era desde luego la figura del bandolero social con el que acababa de cruzarse sino un personaje propio de la época de violencia desatada y corrupción general. Se nos presenta capaz de torturar y matar a personas desarmadas, a mujeres, incluso a una embarazada, hechos que en la visión tradicional resultan especialmente repugnantes. Pese a ello, las fuerzas policiales lo protegen no escuchando las denuncias contra él en tanto que los puede ayudar en la captura de otros bandidos con los que está enemistado, como es el caso del *Moro* Frías (quien fue integrante de la banda de Alama), que ha ofendido a un pariente de Nima y a quien este, pese a su propio historial, considera repulsivo por tratarse de un violador: nuevo ejemplo del peculiar código de los bandoleros.

Finalmente, la protección mágica con la que cuenta Pedro Nima, y que lo hace particular entre la abultada nómina de bandidos, es la capacidad de convertirse en remolino a voluntad. Se apunta que esta facultad le fue conferida por el "brujo de Morropón", aludiendo al más famoso de todos: el Pitingo, del que se hablará más adelante. La posibilidad de tomar forma de remolino remite además a creencias prehispánicas: Gonzalo Fernández de Oviedo afirma que en la zona desértica desde Tumbes a Trujillo existía un dios al que «llamábanle *Guatan,* é lo mesmo llaman á un remolino que ven de viento é polvo[518]». Si bien esta divinidad apenas ha sido estudiada, en la actual Piura campesina la aparición de un remolino puede significar dos cosas: o bien la tolvanera señala una casa en la que se está cometiendo incesto o bien es la transfiguración de un brujo[519].

[518] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general* ...(Tercera parte, tomo IV), pág. 225. Véase también VEGA, Juan José, *Pizarro en Piura*, Piura, Municipalidad Provincial, 1993, pág.295.
[519] ELÍAS PRECIADO, César, op. cit., pág. 47.

Parece ser, entonces, que esta capacidad de transformación fue traspasada de Pitingo a su protegido Pedro Nima, que utilizó tal poder para huir de las fuerzas policiales dentro del contexto de la protección mágica que acompaña la leyenda del bandolero.

### 3.3. Brujos, brujas y *maestros*

En el presente capítulo se estudiarán las imágenes de brujos, brujas y *maestros* en la leyendística. Estas tres figuras son los operadores mágico-religiosos en la vida tradicional mestiza.

Antes de comenzar el estudio de los textos, merece la pena comentar sus características y origen con más extensión que las breves explicaciones que se han ido dando hasta el momento.

El *maestro* es un operador carismático, que recibe su rol social por elección divina. Si bien en épocas pasadas esta elección provenía de una de las distintas divinidades indígenas en particular, a la cual se asociaba el poder del *maestro*, en la actualidad quien otorga este don es el Dios cristiano. Conforme al principio indígena de redistribución, este don ha de ser ofrecido a la comunidad para beneficio colectivo. El *maestro* ejerce las labores de intermediario entre los númenes tradicionales y la comunidad (nunca toma funciones del sacerdote católico), de terapeuta y de adivino.

Pese a que la elección del *maestro* tiene origen en el Dios cristiano, para poner en marcha la funcionalidad efectiva de su poder debe trabar un pacto con un *encanto*, es decir un numen prehispánico. Generalmente, este numen es un cerro sagrado, una laguna, una piedra *wak'a*. Tras el pacto, disfruta del poder que le otorga el numen (más grande cuanto más potente sea este espíritu-guía) y a cambio ha de cumplir con él los deberes rituales que marque la tradición, generalmente sacrificios de perfumes y frutos agrarios y atención continua a su culto.

El poder del *maestro* se basa en la visión chamánica, la *vista en virtud*. Se accede a ella en un ritual, la *mesa* o *mesada*, en el que el *maestro* experimenta un estado de trance ayudado por la ingestión de un preparado a partir del cactus mescalínico *achuma* o *sanpedro*, el *Trichocereus pachanoi*, aunque pueden usarse también las

*mishas* o daturas. Los pacientes y consultantes pueden también tomar *achuma* para participar de la visión, o ser purificados con fuertes purgantes llamados *wamingas* o con la ingesta por la nariz de agua de tabaco (shingada) según el chamán valore.

Bartolomé Neyra Hidalgo, de Huancabamba, mostrando un cactus *achuma* o *sanpedro*, el *Trichocereus pachanoi*.

Llegado el trance, el *maestro* accede a la visión de las causas de los males. Si el mal a curar tiene origen en un numen ofendido o un espíritu hostil, un dolor sentimental o un conjuro maligno, estos se presentarán ante el *maestro* como visiones alegóricas que luego interpretará con ayuda del paciente. Si hay energías negativas actuando sobre él, el *maestro* ejecutará más tarde una *limpia* o un *descontagio* para librarle de ellas.

Si es una enfermedad conocida por la tradición, el *maestro* en trance llegará a un jardín. Allí su espíritu tutelar o el Inca rey se encuentra rodeado de todas las especies de plantas medicinales, (y todas en flor pese a que las floraciones se producen en distintos momentos del año: ese jardín es el paraíso y el jardín prohibido que hemos visto en los mitos estudiados) y le indicará qué preparado puede curar al paciente. Durante la *mesada* el *maestro* puede además ver riesgos de todo tipo (de salud, laborales, sociales) presentes o futuros que el paciente aún no ha advertido y ponerle en guardia ante ellos. En ciertos casos de *maestros* muy poderosos y en situaciones excepcionales, durante la *mesada* puede producirse la transfiguración en animal, tanto con fines adivinatorios como defensivos.

Si el *maestro* reconoce que el mal por el que se le pregunta es competencia de un médico o de un sacerdote, aconsejará al paciente la visita a uno u otro. El *maestro* es terapeuta únicamente en los casos en que los males tienen origen en el sacro tradicional o en los que son útiles las especies de la medicina tradicional. Eso sí, en caso de que un doctor administre una medicina, el paciente suele acudir también al *maestro* para que la active espiritualmente. Las plantas tradicionales curan, en la cosmovisión tradicional, porque tienen en sí un espíritu curativo; las medicinas industriales están privadas de alma, por lo que el *maestro* debe aportarles un poder espiritual.

Otro tipo de ritual competencia del chamán positivo es el *florecimiento*, en el que a través del numen tutelar del *maestro* los talentos y capacidades del paciente se activan en alto grado permitiéndole alcanzar todo aquello que sus facultades y esfuerzos merezcan.

Respecto al pago que recibe el *maestro*, – un tema controvertido – este es voluntario y siempre adecuado a las posibilidades del paciente. El *maestro* no puede negarse a atender a nadie que crea en su poder pero, dado que suele ser él también un campesino, debe compensársele por el tiempo que emplea, dado que un ritual de *mesada* puede llevar una noche entera, impidiendo el trabajo a la mañana siguiente. El pago puede producirse en metálico o en especie con productos de la tierra o animales de corral. En caso de que el paciente sea tan pobre que no pueda darle nada material, ayudará al *maestro* en las tareas agrarias o domésticas. Y en caso de que esté impedido, agradecerá el servicio diciendo «Dios se lo pague», fórmula no vacía ni automatizada, en tanto que se entiende que en efecto Dios proveerá una compensación. Ante el turismo que visita por ejemplo la zona de las lagunas sagradas Huarinjas se ha dado el fenómeno de falsos *maestros* que imitan el ritual chamánico. El modo de detección de un impostor es fácil, en tanto que suele utilizar a terceros que le lleven clientes – un

*maestro* nunca busca pacientes – y además pide un pago en metálico, cosa que un *maestro* no puede hacer[520].

Además de por su espíritu tutelar, el *maestro* es ayudado en su labor por objetos cargados de *virtud* (capacidad mágica) que le acompañan en su mesa ritual. Hay objetos que son imprescindibles:

– La "espada mayor", una espada de acero que en ocasiones guarda en sí el alma del *maestro*, con la que se defiende a sí mismo, a su comunidad y a sus pacientes de malos espíritus y de los ataques de los *maleros* y con la que puede atacar a éstos.

– La vara de chonta (llamada vara-defensa o vara citadora) con funciones defensivas similares a las de la espada.

– La chungana, una sonaja con la que el *maestro* llama a sus espíritus auxiliares.

– Una concha o un caracol marino con el que realiza la shingada o aspiración nasal de agua de tabaco.[521]

Junto a los citados, hay otros objetos importantes pero no imprescindibles en el ritual. En la mesa reciben esta ordenación:

> Su parte izquierda permite la relación ritual con el pasado, fuente del poder de los "gentiles" y de los "incas": es la parte "mora", o "ganadera", que contiene los objetos "moros", de los "moros" de antaño y de los "moros" actuales: las "chontas jibareñas[522]", las semillas "montañesas". Esta parte permite también la relación ritual con el subsuelo en toda su extensión: el antiguo *uku pacha* de las fuerzas vitales y germinantes de la Pachamama y de los difuntos que son *mallki*, retoños de nueva vida y de los "incas reyes" y el subsuelo profundo donde, aplastados por el lodo del diluvio primigenio, esperan los muertos vivientes, los oscuros "gentiles", fuente de poder destructor. La parte izquierda tiene relación con lo salvaje, lo no cultivado o con lo no transformado por mano de hombre: las hierbas usadas en esta parte son hierbas de los grandes cerros curanderos y de las lagunas encantadas y el tabaco es el "moro", o "del inga". Además que con el subsuelo y el pasado la parte "mora" de la "mesa" tiene relación con la oscuridad de la noche cuando el maestro

[520] Hasta aquí, basado en POLIA, Mario, *La sangre*...págs.119-231 y *Las lagunas*...págs.154-183. Informaciones personales de Alfredo Díaz y Bartolomé Neyra Hidalgo, de Huancabamba, confirman lo expuesto.
[521] POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... 347-351.
[522] Obtenidas de territorio jívaro a través del comercio.

abre su mente y espíritu al "sueño", cuando los enemigos y los espíritus malos atacan, cuando hay que defenderse y defender utilizando el poder "moro" para alejar, herir y matar. Las conchas utilizadas para "singar" son los espóndilus sagrados de la tradición andina y los "toros" para defenderse.

La parte central de la "mesa" está dedicada al presente del "sueño" en que converge el tiempo pasado y el futuro. Aquí está la cabeza cortada del *sanpedro* utilizado aquella noche, la cruz de Cristo, los cristales de cuarzo, la "espada mayor" y la vara de defensa. Y la cruz no es sólo seguridad de defensa divina, es también el símbolo ancestral de la totalidad del espacio, de la extensión de la tierra que el chamán abarca con su poder y por donde él se desplaza espiritualmente; es la totalidad del mundo alcanzado por sus ritos y por las ofrendas que siempre se dirigen a las "cuatro esquinas del mundo". En esta parte, al centro, las operaciones rituales se desarrollan en horas centrales de la noche, cuando "el mundo se balancea" y se acerca la aurora.

La parte derecha es la mesa "blanca" o "florecedora". Su relación es con la luz, el futuro, la buena suerte y la salud y las obras del hombre. Las flores son rosas y claveles blancos cultivados en los jardines. Aquí se utiliza el maíz, la caña dulce, el tabaco de *huanlla* y las limas que el hombre cultiva, el azúcar y los perfumes "de botica". Las sonajas tienen sonido claro, como de cristales; las conchas son blancas y buenas para la suerte y el amor. La mayoría de las cosas en esta parte de la mesa son "frescas" y con ellas y con agua de manantial que no haya visto el sol se prepara el "arranque" para "cortar" el calor del *sanpedro* y de los *encantos*. Las operaciones desarrolladas en esta parte del "banco curandero" son de "florecimiento" y en las fórmulas aparecen seguidamente símbolos de luz y vida: "Que brille, que crezca, florezca como el sol y las estrellas"[523].

El antecedente histórico más claro del *maestro* piurano se encuentra en los ministros menores de los sistemas religiosos prehispánicos[524]. Sus características centrales son las del chamán de la época de transición entre las sociedades cazadoras-recolectoras y el sedentarismo agrario. Su función permaneció durante los diferentes estados e imperios indígenas, situándose por debajo de los ministros del culto estatal de cada momento y, por esto mismo, resistieron el auge y caída de todos los sistemas religiosos hasta la actualidad. El Imperio inca parece haberlos tratado con recelo pero, al actuar este tipo de chamanes en un nivel humilde, y casi siempre aceptando el culto

[523] POLIA, Mario, *Las lagunas*...176-177.
[524] POLIA, Mario, y CHÁVEZ HUALLPA, Fabiola, *Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII*, Lima, PUCP, 1994, págs. 3-39.

solar, evitaron ser perseguidos frontalmente. Tras la conquista española se repitió este mecanismo de adaptación, y de hecho hoy los *maestros* se reconocen católicos.

El rival del *maestro* es el chamán negativo o *malero*. Su poder procede de un pacto demoníaco; utiliza básicamente los mismos recursos del *maestro* pero de forma invertida: por ejemplo, un rito *malero* consiste en disparar un arma de fuego contra una laguna sagrada mientras dice en voz alta el nombre de su víctima para que el espíritu de la laguna lo dañe, de forma contraria al rito del *maestro* en que ofrenda perfumes a la laguna pidiéndole el "florecimiento" de una persona. Así como el *maestro* no puede hacer el mal, los *maleros* no dudan en hacerlo. Si para lograr el objetivo que le pide una persona es necesario dañar a otra, el *maestro* nunca aceptará, en el *malero* se da por supuesto: de hecho, raramente aceptará realizar una ceremonia positiva. Es relativamente frecuente, dado que el *maestro* defiende a la comunidad, que durante el rito de la *mesa* el *malero* intente perjudicarle a través del uso de flechas mágicas (como el uso entre los jívaros de las *tziazak*[525]), de su propia espada mayor o de la presentación de su doble espiritual. Además, los *maleros* utilizan la transfiguración (suya o de sus clientes) en animales con mayor frecuencia que los *maestros*, entre los cuales no todos pueden ni quieren realizarla.

El origen de los *maleros* se encuentra igualmente en el chamán negativo prehispánico, que ha resistido a pesar de las persecuciones por su carácter secreto: los *maleros* tienden a adoptar una actitud reservada y clandestina. Es de señalar que entre sus ritos, poco estudiados por este carácter, se conservan herencias jívaras y algunos elementos tomados de la brujería española.

Por último, la figura de la bruja es ambivalente: positiva o negativa según requiera su cliente. Donde el *malero* es una figura escurridiza, la bruja lo es aún más. Su

[525] POLIA, Mario, *Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura (Perú)*, Lima, UNMSM, 2005, pág. 32.

condición la hace vulnerable, cosa que no ocurre con el *malero*, a quien sólo la fuerza policial puede atreverse a perseguir, y esto raramente pues es difícil presentar el ataque de un *malero* de manera que la ley civil considere razonable actuar. Esa vulnerabilidad proviene de que el *malero*, que suele favorecer a delincuentes en sus andanzas, los cuenta entre sus *compadres* y puede recurrir a su protección; esto no ocurre en general con la bruja, lo que la hace ser más prudente y menos visible. Por otro lado, este tipo de chamanismo femenino sólo revela sus secretos a mujeres: hasta la fecha, sólo Fabiola Chávez Hualpa[526] pudo acceder a ese mundo estanco. En el transcurso de mi investigación, pude consultar en mayo 2008 a una practicante de la brujería en Chulucanas ayudado por José Lalupú, sin que me diera más datos de los que ya conocía. En octubre de 2012 pude entrevistar a una mujer que abandonó la brujería por motivos religiosos y que aportó algunos datos que pertenecen más al ámbito de la antropología (como el modo de elección de la futura bruja o las plantas utilizadas en sus preparados) que al objetivo de este trabajo. En todo caso, puedo afirmar que en la zona de sierra la brujería se presenta con marcadas características indígenas, similares en algunos casos a las del chamán (positivo y negativo) masculino: las bases de cosmovisión en que cimenta su actuar son las mismas que las de ellos. También se comporta como hechicera erótica, según la práctica del *guayanche* (del quechua *waqanki*, "lo que atrae el amor"), de origen prehispánico. En la costa y desierto, en cambio, aparece profundamente hispanizada y no se diferencia básicamente de la bruja satánica española, que sustituye en la Península la brujería pagana a finales de la Edad Media y comienzos del

[526]CHÁVEZ HUALPA, Fabiola Yvonne, *Iniciación y sueño entre las "parteras" de la sierra de Piura (Ayabaca)*, Lima, PUCP. 1996; *Embarazo y parto en los cronistas de los siglos XVI-XVIII*, Lima, PUCP, 1997 y «Mujeres que curan, mujeres que creen. Un perfil de la medicina femenina», en POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... págs. 671-830.

Renacimiento[527]; es comprensible, dado el momento en que se da la conquista de Perú, que éste sea el tipo de bruja hispana que ha llegado a la tradición de Piura.

[527] LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas*... págs. 119 y 224 y CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs. 180-244.

**Los runapmicuc**[528]

Procedencia: toda la región[529]

Fuera de todos estos Hechizeros, los que merecen más propriamente este nombre son los Cauchus, que se descubrieron en los pueblos de los llanos y [costas]. Costó el descubrillos mucha dificultad y trabaxo, por el grande secreto que tienen entre sí, y porque temen a éstos tales grandemente todos los Indios. En la visita del dotor Ávila fue el primero que se descubrió; y era el Sacristán del pueblo, y denunció dél vn negro. Son estos Cauchus, o Runapmícuc, como ellos llaman, que quiere dezir el que come hombres, vn género de brujos, que an muerto mucha gente, specialmente muchachos. Y aunque en los pueblos que se avían antes visitado, avía avido algunos rastros, y indicios de ellos, no se acavava de averiguar en qué consistía su oficio, y maleficio. Hasta que vn día en vn pueblo examinando el Dotor Hernando de Avendaño, estando yo presente, vn Indio de hasta veinte y cinco años, de buen talle, y disposición, y al parecer de buen entendimiento en las cosas ordinarias de Idolatría, y embiándole ya en paz, después de aver respondido a todo lo que le avían preguntado, dixo el Indio. Aguarda señor, que tengo más que dezir, y quiero deveras descubrir todo mi coraçón, y ser buen Christiano, animándole a que dixesse todo lo que quisiesse, y que no tuviesse miedo, etc. Dixo que él era Brujo, y que su padre lo avía sido (y como después se supo, avía sido muy famoso, y muy temido), y que él le avía enseñado el oficio. Nombró a muchos, q' le exercitavan, los quales se fueron prendiendo, y examinándoles ya a cada vno de por sí, ya careando vnos con otros, y se averiguaron cosas extraordinarias y muy lastimosas. En suma es, que en diferentes Ayllos y parcialidades, ay diferentes maestros, que ellos llaman nora

[528] Literalmente, "los que comen personas", de *runa* (hombre, persona)+ *p* (partícula con valor de genitivo)+ *micuc* (los que comen, derivado del verbo *micuy*, comer). Véase WISE, Mary Ruth, *Rimaycuna. Quechua de Huánuco*. Lima, ILV, 1998, págs.347 y 466.
[529] Tomado íntegramente de ARRIAGA, Pablo Joseph de, op.cit., págs. 38-40.

con nuestro nombre Español Capitán: y cada vno tiene diferente discípulos, y soldados.

Éste les avisa y previene quando le parece, que tal noche (que siempre son a este tiempo sus juntas) y en tal lugar se an de juntar. El maestro va aquella noche a la casa que le parece, acompañado de vno o dos de sus discípulos, y quedándose ellos a la puerta, entra esparciendo vnos polvos de huessos de muertos, que ellos tienen para este efeto conficionados, y preparados con otras no se qué cosas, y palabras, y con ellos adormecen a todos los de casa de tal suerte, que ni persona ni animal de toda la casa se menea, ni lo siente, y assí se llega a la persona, que quiere matar, y con la vña le saca vn poquito de sangre, de qualquiera parte del cuerpo, y le chupa por allí la que puede, y assí llaman también a estos tales Brujos en su lengua chupadores. Esto que assí an chupado lo hechan en la palma de la mano, o en vn mate, y lo llevan donde se haze la junta, ellos dizen que multiplica el demonio aquella sangre, o se la convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne) y la cuezen en aquella junta, y la comen, y el efeto es, que la persona que avían chupado su muerte dentro de dos o tres días. Y ocho a diez antes que llegássemos avía muerto vn muchacho de hasta diez y seys años, y quando se moría se tapava la cara, y dezía que vía a fulano, nombrando vnos de estos Brujos, que le venía a matar.

Es común frase, y modo dezir, quando hazen estas juntas, esta noche hemos de comer el alma de tal, o tal persona. Preguntádole yo a vno que de qué manera era aquella carne, y a qué sabía, dijo haziendo muchos ascos con el rostro que era muy mala, y desabrida, y parecía cecina de vaca. En estas juntas se les aparece el Demonio, vnas vezes en figura de León, otras vezes en figura de Tigre, y poniéndose asentado, y estrivando sobre los braços muy furioso, le adoran.

**Estudio**

Este texto pertenece a *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, memorial escrito por el jesuita Pablo José de Arriaga, vizcaíno nacido en 1564, que llegó a Perú en 1585 y ejerció diversos cargos tanto para su orden como para el Arzobispado de Lima hasta su muerte en 1622. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, su principal obra, cuenta sus averiguaciones acerca de la religión indígena, persistente tanto tiempo después de la conquista a través del camuflaje tras el catolicismo oficial y de las dificultades que, por falta de personal formado, tenía la Iglesia para reconocer y erradicar las prácticas religiosas autóctonas. La obra, publicada en 1621, incluye datos obtenidos en expediciones de extirpación de la religión indígena posiblemente desde 1588, cuando inicia su trabajo como rector en el Colegio de San Martín en Lima y empieza a ser enviado a este tipo de misiones en cumplimiento de las directrices emanadas del III Concilio Limense (1582-1583).

El texto presentado habla de un grupo, cuyos integrantes reciben los nombres de *cauchus* y *runapmicuc*, extendido "en la costa y los llanos". Se entiende, aunque no se explicita, que son la costa y el desierto del norte del país, dado que, «*Caucho* se dice en el *chinchaysuyo* del hombre ligero, del avisado, del diligente»[530]. El Chinchaysuyo, como sabemos, corresponde al sector noroccidental del Imperio incásico.

La característica principal de este grupo es la de causar a sus víctimas, a través un ritual en que se utilizan un polvo hecho con huesos humanos y "magia de la palabra", un sueño tan profundo que les permite entrar en las casas y extraerles sangre con la que crean o multiplican carne, que luego devoran causándole la muerte, por un efecto de magia simpática negativa, al desangrado. En sus "aquelarres" aparece una divinidad con aspecto felínico.

[530] URTEAGA, Horacio, nota 68 en ARRIAGA, Pablo Joseph de, *La extirpación*... pág.38.

En la memoria popular, este género de hechiceros fue perseguido por el Tahuantinsuyo y diezmado por Túpac Yupanqui. Coincide en ese punto Mario Polia[531], quien además identifica con este grupo a los receptores de dos castigos especialmente duros que el Incario prescribió para practicantes de este tipo de magia: apedreamiento del culpable y de toda su familia excepto los menores de cinco años[532]; empalamiento en madera de chonta[533]. En la actualidad, prácticas iguales o muy similares a la de los *runapmicuc* persisten en lugares recónditos del desierto y el piedemonte de los Andes piuranos[534].

Castigo a hechiceros negativos. En el diálogo se dice:
– *Amatac, Inca* (No, por favor, Inca)
– *Uanuy* ***runamicoc*** (Muere, comehombres)
GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, op. cit. pág.221

En todo el país es relativamente conocido el *pishtaco*[535], una especie de sacamantecas, que en Piura ha ido superponiéndose a la figura del *runapmicuc*.

Analizando los componentes de esta tradición, es de señalar que la capacidad de hacer caer a una persona en un sueño profundo es habitual, dentro de la leyendística norteña, entre seres sobrenaturales, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo. Respecto al polvo de huesos, la llamada "tierra de muerto" sigue siendo hoy día un gran peligro en el imaginario popular. Los *huaqueros*, saqueadores de tumbas antiguas, sufren enfermedades muchas veces atribuidas a que han respirado el polvo de los huesos

[531] POLIA, Mario, *La sangre*... pág. 158.
[532] GUAMÁN POMA, Felipe, op. cit. pág. 222.
[533] SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, op. cit. pág. 231.
[534] Información personal de Aurora Valladolid Maza, de Chulucanas, obtenida en mayo de 2008.
[535] ARGUEDAS, José María, e IZQUIERDO RÍOS, Francisco, op.cit.,págs.91-93.

del sepulcro expoliado, y por consiguiente "el muerto se los come". Otro elemento de interés: los *runapmicuc* hacen uso de una sustancia que les otorga el mismo poder que a los muertos.

La creación de carne a partir de la sangre de las víctimas es un elemento controvertido. Por una parte, hemos visto que Arriaga duda de la posibilidad de que esto sea cierto, y afirma que los hechiceros juntan la sangre obtenida con otra carne. Pero el testimonio de sus informantes afirma lo contrario: la sangre se convierte en carne. Además, un anónimo jesuita habla de que la sangre se convertía no sólo en carne, sino en cadáveres completos[536]. El error de Arriaga, además de por la incredulidad, pudo ser resultado de la dificultad idiomática, puesto que en quechua la palabra "carne" (*aycha*) está fonéticamente próxima a *aya* ("cadáver")[537]. Ésta interpretación es la más coherente con la magia simpática indígena, en la que sólo actuando sobre lo semejante se puede conseguir un efecto en lo semejante. Así, vemos que en otro pasaje de la misma obra, Arriaga afirma que «haziendo un bultillo, o vna figurilla de sebo, y quemándola, y assí dizen, que queman el alma, del juez o la persona cuya alma queman, se entontesca y no tenga entendimiento, ni coraçón que éstas son sus frases. Hazen esto con vna circunstancia particular, que si el alma que an de quemar es Español, an de hazer la figurilla que a de ser quemada con sebo o manteca de puerco, porque dizen que el alma del Viracocha no come sebo de las Llamas, y si es la alma q'an de quemar de Indio, se haze con estotro sebo, y mezclan también harina de maíz y quando la del Español harina de trigo.»[538]Dado que el soporte de la energía humana es el cuerpo, sólo a través de una imagen del cuerpo se puede actuar sobre su energía. Es por este mismo principio por el que se conservaban las momias de los muertos ilustres y de ciertos sacrificados: el cuerpo conservado permitía que la energía espiritual permaneciese protegiendo a la

[536] POLIA, Mario, *La cosmovisión religiosa andina*... págs.395-398.
[537] WISE, Mary Ruth, *Rimaycuna*... págs. 82-84.
[538] ARRIAGA, Pablo Joseph de, op.cit., pág. 45.

comunidad, en lugar de transitar al reino de los muertos. Este uso de la magia simpática negativa se ha mantenido en Piura entre las brujas y los brujos o *maleros* quienes, cuando desean perjudicar de manera grave a una persona, siguen este ritual: tomando una prenda de ropa de su víctima, o bien pelo o uñas suyos, fabrican un muñeco al que se bautiza con el nombre del perjudicado. Se le busca al muñeco un padrino y una madrina, en cuya cama debe dormir por tres noches; después se le entierra en un cementerio con un alfiler atravesado en el pecho, ofreciéndoselo a los muertos para que se coman a la persona que representa. Si no se quiere matar a la víctima, se le entierra con un alfiler atravesado en la parte del cuerpo que se quiera dañar, pero sin ofrecérselo a los muertos[539]. En este uso coincide con la brujería europea. Guichard, obispo de Troyes, fue procesado entre 1308 y 1313 por elaborar figuras de cera a las que bautizaba con el nombre de personajes a los que deseaba perjudicar, realizando sobre los muñecos los daños que deseaba a sus víctimas[540].

El hecho, para terminar, de que en las juntas de los *runapmicuc* aparezca un ser de apariencia felínica remite directamente a los cultos sacrificiales asociados a este tipo de divinidades. Los *runapmicuc* pueden haber sido, tras las conquistas inca – que impone el culto solar – y española – que impone la religión cristiana – del norte de Perú, una suerte de últimos sacerdotes de los dioses felínicos, investidos por sus *kamak* de poderes extraordinarios.

En cuanto al nacimiento de esta figura en la tradición, tal vez el recuerdo, tal vez la continuación clandestina de este tipo de cultos sea el origen más claro de los *runapmicuc* como imagen legendaria.

[539] POLIA, Mario, *La sangre*... págs. 152-153.
[540] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... pág. 152.

**Los capadores**

Procedencia: toda la región[541]

Era el medio día, pero las nubes negras que cubrían el lugar no permitían el paso del sol, los cerros que rodeaban la laguna sagrada y venerada por los curanderos del frígido ande piurano semejaban gigantescos rostros. Las pequeñas olas murmuraban en la orilla, en donde los tres viejos brujos, ancianos ya ellos, con doble poncho puesto para amenguar el frío, y fumando cartuchos de tabaco, después de haber bebido el jugo hervido de la planta silvestre llamada San Pedro, del cual dieron a beber en menor cantidad a los cinco campesinos que les habían solicitado el trabajo, cada uno con su vara de *shonta* levantada con ambas manos dieron inicio al ritual.

Solamente en este caso que era muy especial, un trabajo de raíz como se le dice, se podía agrupar a tres *maestros*, muy respetados, considerados los mejores y únicos para cristalizar el objetivo de los *solicitantes*. Conforme conocían los secretos para castigar drásticamente el mal, podían revocarlos en el bien.

Quizá alguno de ellos pronto moriría, tenían más de cien años. Y cuando esto suceda se romperá el poder del hechizo. Nomás se volvería a realizar ese trabajo del cual solamente conocían el secreto los tres, y que les fue revelado en sueños por el *taita mayor*, el que enseñó hace siglos toda la *ciencia* a los sacerdotes del Imperio de los Incas, que hasta allí llegaba un día especial a bañarse en las lagunas sagradas y a tomar fuerza y poder. Era el Dios de las Huarinjas, el amo y Señor de esos lugares, al cual se le veía de día o de noche paseando en una balsa de oro, auscultando la profundidad de la laguna y la

[541] ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Leyendas*... págs. 54-56.

inmensidad del firmamento. Cargada iba su balsa de yerbas medicinales, cuyos secretos curativos hacía conocer en sueños a sus descendientes. Solamente ellos podían verlo, omnipotente, con una túnica bordada con plumas de aves sagradas de diversidad de colores, sobre su frente un sol de plata con rayos de oro. Lo veían perderse a lo lejos en medio del Arco Iris.

– Sobre una piedra negra encontrarán un *kero* con la bebida, la cual tomarán por igual los tres, y conocerán el gran secreto, el cual morirá junto con ustedes, nadie más lo conocerá mientras vivan, y si faltara uno nunca más harán el trabajo, y al que desobedezca será convertido en macanche.

Los tres curanderos saltaban de un lado a otro, danzando al compás de la *shungana* y al mismo tiempo tiraron sus varas al aire, y el cielo encapotado empezó a despejarse de inmediato, dejando pasar los rayos solares, despertando a las flores y a los pájaros.

Los campesinos que habían solicitado el trabajo hicieron madurar veinte días la toma o bebida preparada a base de cañazo y yerbas que les fue entregada, y la pusieron a serenar cinco días más para que tomara fuerza. Una vez en punto designaron una cuadrilla de seis personas, hasta que dieron con el culpable del delito, el cual debía pagar como todos los que violaban a sus hijas, cometían incesto, *tumbaban* a la fuerza a las mujeres comprometidas o practicaban adulterio ofendiendo a la familia.

Le dieron dos arrobas de latigazos como primer castigo, o sea cincuenta vetazos, (considerando que la arroba tiene veinticinco libras). Ya todo maltrecho el individuo, le hicieron tomar a la fuerza el *preparado,* y quedó sumido en un profundo sueño. Al despertar el *Capao* o *Ligao*, como le

llamarán en adelante, trata de pararse pero cae sentado cada vez que intenta estar en pie, tan igual como cuando se toma el churrasco en los trapiches.

Al siguiente día que le pasó el efecto, se horrorizó al comprender que le habían hecho *el mal*. Peor fue su desesperación cuando día a día se daba cuenta que su órgano procreador se le iba reduciendo hasta casi desaparecerle por completo. Jamás en adelante probaría mujer. Los *capadores*, los más viejos curanderos lo habían *fregao*. En las borracheras los que fueron sus rivales le cantan burlonamente:

El cholo jamás sabrá
lo bueno del matrimonio
al pobre lo caparon
por pactar con el demonio.
Cholo por qué *cogites*
vacona de otra inverna
comiendo la yerba *mesma*
ya ves todo lo *perdites*.
Al cholo se le voló
su pájaro consentido,
poco a poco se le huyó
por haber *cambiao* de nido.

**Estudio**

En el presente texto encontramos la figura de los *maestros* ejecutando un hechizo extraordinario; de tal dificultad y consecuencias que precisa el acuerdo de tres de ellos, los más ancianos de la región.

En primer lugar, el hecho de que se requiera más de un *maestro* para una ceremonia es inhabitual; sólo se da en situaciones especialmente graves. El motivo material de este uso es crear una especie de *órgano colegiado* de manera que la decisión no recaiga en una sola persona, sino en tres de las más expertas y por tanto más prudentes y prestigiosas en la comunidad; el motivo espiritual es sumar el poder de los tres operadores mágicos. Son tres como tres son las partes del mundo – *hanan pacha*, *kay pacha*, *hurin pacha* – en la cosmografía tradicional.

El modo de realizar el hechizo les es revelado por el Inca Rey: entiéndase que se trata no de uno de los Incas históricos. Es en realidad una figura más arcaica, la del inaugurador mítico del chamanismo norteño, personaje que se corresponde con la imagen del rey-sacerdote de las incipientes sociedades agrarias. Luego esta figura sería asociada a la imagen de los Incas de Cuzco, quienes en efecto fueron los últimos reyes-sacerdotes indígenas. Este Inca Rey recorre una de las lagunas sagradas Huarinjas, en la provincia de Huancabamba. No se indica cuál, pero asumo que se trata de la Laguna del Inga, también llamada Laguna del Rey. Esta forma parte del grupo de lagunas llamado Palanganas, y es tradición que a ella acudía para bañarse el Inca. Más allá de la historicidad de este hecho importa la vertiente espiritual: en esta laguna aparece el Inca Rey sobre una barca de oro con todas las especies de plantas medicinales – como en el jardín del trance chamánico – para revelar sus secretos a los *maestros*. Se toca con una corona que combina plata y oro, lo que remite al dualismo entre luna y sol y que era propia, más bien, de los dignatarios moche y chimú: el Inca, hijo del Sol y su

representante en la tierra, no llevaría ningún elemento de plata. Cuando se marcha lo hace atravesando el arco iris, símbolo del Amaru, la serpiente anfisbena mística, y que representa en este caso el origen de las aguas. En el ritual los tres *maestros* y los solicitantes han tomado *sanpedro* y los chamanes fuman tabaco, sustancia típica en las *mesadas*, y convocan al espíritu del Inca Rey al son de la *chungana*, la sonaja mágica mientras alzan sus varas de chonta: todos estos elementos y su significación han sido vistos en la introducción al capítulo. En Inca Rey revela el secreto para el hechizo deseado, prescribiendo también los tabúes a observar: prohibición de transmitir el procedimiento y de volver a ejecutarlo sin la presencia de cualquiera de los tres chamanes, advirtiendo a la vez del castigo en caso de que se incumplan. Este hechizo no puede ser transmitido por su gravedad e importancia: sólo el Inca Rey tiene esa potestad. No se puede realizar sin uno de los *maestros* porque supone la desaparición del *órgano de control* tripartito y de su simbolismo.

Todo este procedimiento se lleva a cabo para castigar la conducta de una persona que ha cometido un crimen sexual según el derecho consuetudinario de la región. No se especifica cuál pero se da el abanico de comportamientos que se pueden castigar así: la violación de mujeres solteras o comprometidas[542], el incesto y el adulterio. Estas prescripciones tienen mezcla de orígenes, inca y español. En el Incario se castigaba en efecto con la muerte la violación, el incesto y el adulterio[543], pena que era ejecutada por los funcionarios imperiales. Un sistema tan profundamente estatalista no permitía la venganza privada como en el caso de violación de una mujer casada; este elemento procede más bien del derecho consuetudinario español, con sus consabidas ideas sobre la honra familiar.

[542] En caso de violación de una mujer casada el castigo lo ejecutan el marido y sus familiares, y suele ser la muerte.

[543] INCA GARCILASO DE LA VEGA, op. cit. (tomo II) págs. 81-83. Parece ser que el adulterio se castigaba con la muerte sólo si el matrimonio en cuestión había sido bendecido por el Inca, por lo que este hecho tenía de desobediencia a sus órdenes.

El hecho de que el castigo sea realizado por *maestros* se debe a varios factores: para empezar, la ley tradicional no es la ley del Estado, por lo que no se cuenta con una fuerza policial que la imponga. Pero, además, ha sido habitual que las fuerzas del orden en la zona rural piurana se ocupasen sólo de los delitos contra el Estado y contra la gran propiedad privada, haciendo dejación de perseguir otras infracciones, por lo que la justicia se buscaba dentro de las reglas de la comunidad. Y el garante último de las normas comunitarias era y es el *maestro*.

La pena civil, los cincuenta latigazos, no precisan mayor explicación. En cambio, que el hechizo lleve a la castración funcional del infractor es más que reseñable. El encogimiento del pene, además de impedirle el contacto sexual, tiene un simbolismo obvio: el exceso sexual se castiga con la disminución del órgano sexual. En cuanto al origen de tal castigo debo decir que no he encontrado en los estudios antropológicos sobre el chamanismo indígena comentario alguno: sí existen prácticas para producir la impotencia[544]. En la brujería europea está referenciado el uso de hechizos para producir impotencia desde el siglo V[545] y la existencia de hechiceras con poder de castrar se cita en el capítulo IX del *Malleus Maleficarum*, el gran manual publicado en 1486 y utilizado en toda Europa para la caza de brujas[546]. Atendiendo a estos datos, el origen de tal práctica tiene fundamentos tanto en el mundo indígena como en el europeo. En todo caso, importa más que el origen de este uso su significación y sus implicaciones sociales y culturales dentro de las comunidades rurales de Piura de cosmovisión tradicional.

[544] POLIA, Mario, *Las lagunas*... pág. 34.
[545] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... pág. 97
[546] Ibid.; pág. 171.

**El Pitingo**

Procedencia: toda la región[547]

Se llamaba Maximiliano Espinoza pero le decían Pitingo, porque era negro y a los descendientes de los esclavos que llegaron para trabajar en las haciendas se les llamaba *pitingos* en Piura. Vivía en Morropón y fue el *malero* más poderoso que se recuerda.

Con su magia resolvía lo que le pidieran. Podía matar o enloquecer a cualquiera; podía hacer que una persona se enamorase; podía arrasar los sembrados o matar el ganado de quien él quisiera. Tenía una mula que le había dado el Diablo y que caminaba por el pueblo y por los campos escuchando todo; luego contaba a su dueño lo que la gente decía. Pitingo se convertía en chancho para destrozar plantaciones; en puma para matar ganado; en zorro para matar gallos de pelea; en macanche para morder y envenenar personas. También sabía desdoblarse y que su *sombra* oficiase *mesadas* al tiempo que él realizaba sus hechizos en otro lugar. Un *maestro* intentó debilitar su poder para que dejase de hacer daño, pero la espada mayor de Pitingo se presentó en el lugar donde el *maestro* oficiaba. Las espadas del brujo y del *maestro* lucharon sin manos que las empuñaran. Finalmente la de Pitingo venció y el *maestro* cayó muerto.

Pronto los bandoleros conocieron su poder y comenzaron a pedirle ayuda: Pitingo sabía cómo hacer para que los gendarmes perdieran el rastro de un perseguido o para levantar polvaredas que escondían las reses robadas mientras su *solicitante* se lo llevaba. Al que más favoreció fue a Pedro Nima,

[547] Las características y atribuciones del brujo, así como los datos sobre su tercera muerte se basan en la información personal obtenida de Juan Cruz, campesino de Morropón, y de Mauro Wu, jubilado que vive en la casa que fue de Pitingo, a quienes entrevisté en mayo de 2008. El resto procede de ESPINOZA LEÓN, Carlos, *El Pitingo y otros cuentos*, Piura, Vox Populi, 2006, págs. 13- 28 y de la entrevista con el autor mantenida en su casa de Chulucanas, acompañado por José Lalupú, en abril de 2008.

negro de Morropón como él, a quien enseñó a convertirse en remolino cuando los soldados lo cercaban. Como dañaba sobre todo a los hacendados y ayudaba a bandoleros y ladrones de ganado unos lo tienen por criminal; otros piensan que le hacía justicia a los suyos, pobres y negros. Lo cierto es que él ayudaba a cualquiera que pudiese pagar.

Si levantó tanto odio fue porque no había asesinato al que no se atreviera ni mujer que respetase. Presumía de tener cien concubinas y de haberse acostado con muchas mujeres, mayores y jóvenes; solteras, casadas y viudas. Apuntaba sus nombres en un cuaderno y lo mostraba a sus compadres, a veces también a hombres que no eran sus amigos para humillarlos porque había dormido con una mujer de su familia: con su madre, su esposa, su hija. Unos dicen que conseguía sus conquistas porque practicando *guayanche* dejaba a la mujer sin voluntad y podía abusar de ella. Otros, los que aún le aprecian, dicen que simplemente era el pago que le daban las mujeres a cambio de sus hechizos.

Pitingo murió seis veces y las seis se levantó de la tumba. La primera vez un *maestro* del pueblo de Silahuá, a petición de un grupo de *solicitantes* cansados de sus abusos, logró capturar su *sombra*. Pitingo, viéndose en peligro, logró hacer que su *sombra* luchara con el *maestro* pero este, con su espada mayor, le dio fuertes estocadas. En ese momento Pitingo, que estaba oficiando su propia *mesada* en Morropón, cayó muerto. Lo enterraron y una semana más tarde regresó de la tumba, aún más altanero y poderoso.

La segunda vez, los *solicitantes* que habían requerido la ayuda del *maestro* le pidieron consejo para matar al brujo con sus manos. Luego formaron una cuadrilla de veinte hombres, se armaron y emboscaron al

*malero*. Cuando se vio en la celada, él se convirtió en gallinazo para huir, pero lo derribaron disparándole con balas que habían bañado en agua bendita. Se transformó en culebra y la apalearon. Tomó forma de puma y le echaron perros *leoneros*[548]. Se convirtió en zorro y de nuevo lo apalearon. Se transformó en horcón y lo quemaron. Entre las llamas apareció de nuevo Pitingo con forma humana: dejaron su cuerpo tirado en el campo, con una puñaleta clavada en el corazón. Una semana más tarde volvió de la muerte.

La tercera vez uno de los hijos de Pitingo iba sobre su mula por el campo cercano a Morropón cuando se cruzó con una gran serpiente. Sacó su carabina y le apuntó a la cabeza. Entonces el macanche dijo:

– Hijo, soy yo, tu padre: ¡No me dispares!

Pero el hijo, cansado de las maldades de su padre, le disparó. La serpiente muerta se transformó en el cadáver de Pitingo, con un tiro en la cabeza. Pero una semana después ya había vuelto a la vida.

El *maestro* de Silahuá estaba alarmado. Es muy raro que un *maestro* acceda a matar a alguien: sólo lo hace para proteger a la comunidad de un criminal con el que no puedan los hombres del pueblo ni las autoridades. Pero que un *maestro* matase a un *malero* y este resucitase no se había visto nunca. A su llamado respondieron los seis más ancianos y poderosos *maestros* de las lagunas Huarinjas y, juntos los siete, lograron matar a Pitingo por cuarta, quinta, sexta vez. Y todas volvió de la muerte.

Finalmente, los siete *maestros* lograron capturar a la vez las dos naturalezas de Pitingo, que oficiaba en persona en un lugar mientras su *sombra* hechizaba en otro. Los *maestros* atravesaron las dos a la vez con sus

[548] Perros entrenados para cazar pumas.

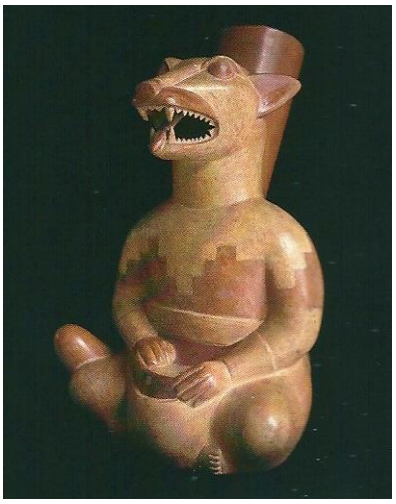
espadas mayores. Pitingo cayó muerto en Morropón; esta vez lo enterraron boca abajo y nunca se volvió a levantar. Pero a cambio de este triunfo el más anciano de los *maestros* tuvo que pagar con su vida.

**Estudio**

En la presente tradición vemos las principales características de la figura legendaria del brujo a través del más recordado de todos ellos, Maximiliano Espinoza, llamado Pitingo. Es importante apreciar el hecho de que fuese negro y viviera en Morropón: en esta zona, donde se concentra la mayor parte de la población afroperuana de la región, florecieron los palenques donde los esclavos huidos de las haciendas encontraron refugio. La primera Constitución de la República de Perú establecía el fin de la esclavitud pero, al no entrar en vigor muchos de sus artículos, siguió practicándose sin trabas hasta su abolición en 1855[549]. No obstante, en las provincias donde el control gubernamental era más débil la práctica continuó; por ejemplo, el hacendado León siguió teniendo esclavos negros en Piura hasta 1925[550]. Las dificultades en que históricamente vivieron los afroperuanos incluso tras el fin de la esclavitud llevaron a que muchos optasen por el bandolerismo, como fue el caso del famoso Froilán Alama. Junto a la figura del bandolero, la del brujo que le ayuda mágicamente se hizo popular entre la población afroperuana: todo bandolero que se preciase tenía un *malero* que le ayudaba en sus andanzas. Uno de ellos fue Pitingo, destacado por la extraordinaria fuerza de su poder. Es de reseñar que pese a la diferencia racial, los afroperuanos practicaron la magia al estilo indígena y mestizo, sin aparente rastro de influencia de prácticas africanas.

[549] GARCÍA BELAÚNDE, Domingo, *Las Constituciones del Perú*, Lima, USMDP, 2006, págs. 102-103 y 297.
[550] Información personal de su nieto, Carlos Espinoza León.

Pitingo se presenta, primero, como hábil en las artes de asesinar o enloquecer a sus víctimas por medios mágicos, a través del "daño por boca" (administrando venenos) y del "daño por aire" (el daño mágico propiamente dicho)[551], típicas del *malero* y de las que se tiene noticia desde Guamán Poma[552]. Pero también es buen practicante del *guayanche*, la magia amorosa de origen indígena que, en su vertiente negativa practicada por *maleros* y algunas brujas, deja sin voluntad a la víctima, a merced de los deseos del cliente[553].



Cerámica moche: transformación de una persona en animal durante el trance chamánico. La imagen pertenece a HURTADO, Luis, «Chamanes y curanderos», en AA.VV, *Tesoros preincas*... pág. 48.

La capacidad de transfiguración de Pitingo incluye elementos de origen indígena: desde temprano están referenciadas las transformaciones chamánicas en lechuza, en aves rapaces diurnas y en puma[554]. La iconografía desde época moche incluye también, como ya hemos visto[555], la transformación en zorro. La conversión en serpiente es compleja en tanto que en el mundo indígena era un ser sagrado, pero por las características de esta transfiguración (que es propia sólo de *maleros*) parece proceder de la brujería europea tanto pagan como satánica[556], así como la transformación en cerdo, de la que se ha hablado en la tradición del *diablo de la autopista Panamericana* y que volveremos a tratar más adelante. La recepción de una mula regalada por el diablo tiene origen en el satanismo español y se remonta al *paruum dominum* que recibían los iniciados en este culto[557]. En cuanto a la duplicación de la

[551] POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... (tomo II), págs 491-499.
[552] GUAMÁN POMA, Felipe, op. cit. pág. 222.
[553] POLIA, Mario, *La sangre*... págs. 149-154.
[554] POLIA, Mario, *La cosmovisión*... págs- 99-101, 348- 350, 377-378 y 395-397. Las transformaciones mágicas en aves y otros animales (perros, gatos) están referenciadas por textos en Europa desde época romana, véase CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs. 70-82.
[555] HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía*...fig. 51.
[556] CARO BAROJA, Julio y FLORES ARROYUELO, Francisco José, op.cit., págs. 119-137.
[557] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*...págs. 184 y 280-284.

*sombra* del brujo, que le permite oficiar sus ritos en dos lugares al mismo tiempo, podría tener un origen prehispánico, si bien no hay referencias al respecto. Sí en el satanismo español, en el que una persona podía acudir al aquelarre mientras un doble infernal se quedaba en su casa para no despertar sospechas[558]. Téngase en cuenta, no obstante, que el concepto de *sombra* es prehispánico. Vemos hasta aquí, en todo caso, el fuerte mestizaje que impregna la figura del brujo, donde confluyen elementos culturales moches, jívaros (el uso de la chonta) e incas por la vía indígena, paganos y satánicos por la española.

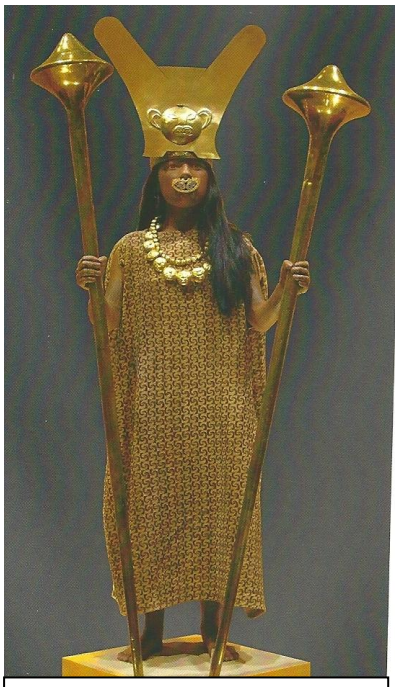
La decisión que toma el *maestro* de Silahuá de intervenir causando la muerte del brujo es excepcional. Por definición, un *maestro* debe proteger la vida y las normas sociales que la salvaguardan. Pero también es, como hemos visto en la tradición anterior, el último garante de la existencia de la comunidad: él atesora sus mitos, conoce sus normas, cuida la salud y el correcto trato con los númenes de la comunidad. Ante la amenaza de Pitingo decide actuar porque este subvierte todos los valores sociales hasta un punto en que el robo, la violación y el asesinato son corrientes, dinamitando el fundamento de la convivencia social.

El modo en que el *maestro* intenta matar a Pitingo, y que luego funciona al ser mágicamente capturadas sus dos naturalezas, es complejo. Primeramente consigue atraer hacia su *mesa* la *sombra* del brujo. Como ya se ha dicho, la *sombra* es el doble espiritual de una persona, que puede quedarse en la tierra tras la muerte (al contrario que el alma, que debe ir al cielo o al infierno). En el chamanismo norteño, actuar sobre la *sombra* de una persona viva implica que esta experimentará los resultados de tal manipulación. Pero el ritual para atraer la *sombra* de una persona exige un poder

[558] Ibid.; pág. 268

mágico considerable y un gran esfuerzo, toda vez que puede llevar toda una noche de toma de *sanpedro, shingada* de agua de tabaco y canto de las oraciones necesarias[559].

Capturada la *sombra*, el *maestro* la hiere con su espada mayor. El elemento de la espada está también cargado de fuerte simbolismo. Ya se ha indicado que conforma la *mesa* del actual chamán mestizo como elemento imprescindible. Aunque es un instrumento llegado a través de los conquistadores españoles (he visto en casas de *maestros* espadas que por su factura y tamaño bien pudieron haber servido en la conquista) el uso de armas ceremoniales en las prácticas mágico-religiosas se remonta a varios siglos antes. Así, por ejemplo, la Señora de Cao (sacerdotisa y posible emperatriz moche en el s.V, luego representada como divinidad) fue enterrada con dos mazas o porras de madera recubiertas de cobre dorado y una estólica para el lanzamiento de venablos. Estas armas eran las mismas que utilizaban los moche en la guerra, aunque estas no fueron empleadas para tal fin; el doble carácter de la Señora de Cao, a la vez soberana y sacerdotisa, parece indicar que las usaba ceremonialmente[560].



Reconstrucción hipotética del aspecto de la Señora de Cao con sus emblemas de poder, entre ellos las dos mazas. Museo del complejo El Brujo.

En la cultura inca, por su parte, el soberano portaba como símbolo de su poder la huaraca, una especie de honda. Aunque algunos mandatarios incas participaron activamente en la guerra, es improbable que actuasen como honderos en el campo de batalla, por lo que el uso de estas armas parece también de tipo ceremonial; recuérdese que además de emperador, el Inca era también sacerdote del Sol.

[559] Un ejemplo de ellas en POLIA, Mario, *La sangre*... pág.150.
[560] FRANCO JORDÁN, Régulo, «El complejo El Brujo. Poder, arte, simbolismo y la tumba de la Señora de Cao», en AA.VV, *Tesoros preincas*...págs. 76-97.

El uso de la espada por parte de los actuales *maestros* puede tener también origen en ciertas ideas españolas. Es muy revelador el caso de Jaime I de Aragón (1208-1276), llamado el Conquistador, que fue gobernante del reino cristiano situado en el este de la Península. Jaime I poseía tres espadas, cada una asociada a su propio simbolismo. La primera de ellas era la Tizona, arma que perteneciera al Cid Rodrigo Díaz de Vivar, figura legendaria que protagoniza el más importante cantar de gesta en España. La segunda era la espada Villardell. Esta perteneció al señor de Villardell: con ella mató al dragón de Valdealgorfa, en Teruel, aunque él mismo perdió la vida envenenado por las salpicaduras de sangre de la bestia. La tercera fue la San Martín, así llamada porque cuando al conde de Besalú se le rompió su arma en una batalla contra los musulmanes, San Martín apareció milagrosamente para darle esta espada[561]. Al poseer estas tres armas, el rey unía en su persona tres símbolos: lo legendario histórico (la Tizona), lo mágico pagano (la Villardell) y lo milagroso cristiano (la San Martín). Téngase en cuenta el prestigio mágico y religioso que en toda Europa se atribuía a las armas como símbolo de la soberanía: baste recordar que cuando Atila, el rey de los hunos, reclamó parte del Imperio Romano de Occidente blandía la espada de Marte, el dios latino de la guerra[562]; o que el mítico rey Arturo logra la soberanía de las islas británicas a través de la famosa espada Excalibur; también que el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico recibía en su investidura la espada Reichsschwert (también llamada espada de San Mauricio) como símbolo de su poder civil y religioso[563]. En lo que respecta a la brujería española, el uso de espadas en sus prácticas está referenciado desde 1376 por el inquisidor aragonés Nicolás Aymerich (o Eymerich)[564].

[561] MERINO, José María, op. cit., págs. 61-62.
[562] GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* (tomo II), Madrid, Turner, 1984, pág. 413
[563] NELSON, Janet y THEWS, Frans, *Rituals of power*, Brill, DDB, 2000, págs. 425-426.
[564] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... pág. 165.

En el actual chamanismo mestizo en Piura, la mesa ritual suele incluir varias espadas que suman su poder;  la espada mayor simboliza el alma del *maestro*.

El *maestro* Juan Tripul, de Sondorillo (Huancabamba) ante su mesa ritual. Obsérvense las espadas y las varas de chonta. Pertenece a POLIA, Mario, *I Signori*... pág. 126.

Cuando un hombre recibe la capacidad para ejercer como *maestro* y completa su proceso de aprendizaje debe cumplir, después, con un ritual en el que lleva su espada mayor a una de las lagunas sagradas Huarinjas, en Huancabamba. Bañándola en las aguas de una de ellas asume su pacto  con el numen de la laguna, que carga de poder la espada, y el alma del maestro pasa a estar dentro del arma. Cuando el *maestro* muere, hay que llevar la espada a la misma laguna y volver a bañarla para que se produzca el *descompacto* y el alma sea liberada[565]. Todos estos elementos confluyen en el simbolismo de las espadas que en el texto presente los *maestros* y Pitingo utilizan en su actuar.

El segundo intento de matar al brujo se produce de una manera mucho más física, a través de una emboscada de veinte hombres armados. Cuando Pitingo advierte la

[565] POLIA, Mario, *Glosario del curanderismo*... pág. 43.

celada, comienza a transformarse en distintos animales y a ser abatido conforme a los consejos del *maestro* de Silahuá. Interesa aquí que cuando el *malero* se transforma en ave sea derribado con balas mojadas en agua bendita, en claro sincretismo. Después de sus transfiguraciones que no le permiten huir, Pitingo se transforma en una picota u horcón, de modo semejante a como hacía el bandolero Froilán Alama y parece que con su mismo fundamento[566]. Finalmente es quemado, clásica condena a los brujos en Europa y que en el Perú prehispánico tenía, como ya hemos visto, la idea de que al hacer desaparecer el cuerpo se anulaba la influencia del espíritu. No obstante, Pitingo no es totalmente quemado, ya que su cuerpo se atraviesa con un cuchillo y se deja en el camino.

La tercera muerte del brujo muestra por una parte que su carácter desnaturalizado le ha llevado a granjearse el odio de su propio hijo, quien en una inversión de las normas sociales mata a su padre mientras este se encuentra trasfigurado en serpiente. Tras el disparo, el cuerpo de Pitingo muestra la misma herida que recibió en su forma animal, hecho también referenciado en la brujería española[567].

El hecho de que sean siete los *maestros* que se unen para matar a Pitingo y que la séptima muerte sea la definitiva acusa una doble influencia. Ya se ha dicho que el siete es en la tradición bíblica un número de significado semejante al infinito. Por otra, en el chamanismo peruano simboliza las cuatro partes del mundo físico (norte, sur, este y oeste) y los tres mundos o *pacha* (*hanan pacha, kay pacha, hurin pacha*); o bien los cuatro puntos cardinales más el cenit, el nadir y el centro[568].

Es importante observar también que, dentro de la cosmografía andina, el principio *hanan* (alto, derecho, masculino, activo) prevalece siempre sobre el *hurin* (bajo,

[566] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*...206 y 213.
[567] Ibid.; pág. 300.
[568] POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... (tomo II) págs. 442-443.

izquierdo, femenino, pasivo): de ahí que los *maestros* de la sierra, zona *hanan*, no puedan ser derrotados por un brujo del desierto, zona *hurin*.

Cuando finalmente los *maestros* consiguen matar al brujo, esta hazaña se logra al atrapar las dos naturalezas espirituales de Pitingo y atravesándolas con las espadas mayores. No obstante, los *maestros* deben pagar a cambio la vida de uno de ellos, el más anciano. En este caso opera una vez más el principio de reciprocidad: a cambio de un gran triunfo debe ofrecerse un gran sacrificio; a cambio de cobrarse una vida extraordinaria, los *maestros* pagan con otra.

**El león-gente**

Procedencia: toda la región[569]

En Guaraguaos Alto, un pueblo de Tambogrande, los vecinos estaban preocupados porque se les perdían en el campo sus cabras y sus cerdos. Unos pensaban que el responsable sería el león cabrero[570]; otros ya sospechaban la verdad.

Poniéndose al acecho un grupo de hombres bien prevenidos, vieron a un vecino del pueblo llegar a un lugar apartado. Este hombre, que tenía fama de brujo, se desnudó, se revolcó en el suelo y se fue volando, convertido en cóndor. Unos se sorprendieron y quedaron clavados sin saber qué hacer; los más despiertos fueron a donde había quedado la ropa, le dieron la vuelta dejándola del revés y la rociaron con agua bendita. Después se escondieron de nuevo a esperar el resultado.

Ocho horas estuvieron aguardando hasta que el brujo volvió en forma de cóndor. Al encontrar su ropa volteada y rociada con agua bendita no pudo volver a transformarse en hombre. Los vecinos lo dejaron como estaba y regresaron al pueblo.

Poco después el brujo llegó a su casa, ahora en forma de león. Hbló con su mujer diciéndole que se había quedado para siempre con forma de animal. Después se marchó, y hasta hoy es león. Dicen que león brujo, dicen que león inmortal, porque le han disparado y nunca pudieron matarlo.

[569] Las características del león-gente de Tambogrande se deben a BAYLÓN, Anahí, *Cuentos de espanto*, págs. 18-19. Su informante fue Serapio Gonzales Cruz, de Guaraguaos Alto. Las del león-gente en la sierra se deben a los testimonios de Ángel Hoyos, de Sullana, por entonces estudiante de la Universidad de Piura, recogido en mayo de 2008 y en el de Bartolomé Neyra Hidalgo, campesino de Huancabamba, recogido en noviembre de 2012. Las referencias al modo de transformación se deben a S. C., practicante de la brujería retirada en el pueblo de L. (no se dan sus datos reales para evitarle posibles represalias), testimonio recogido en octubre de 2012.

[570] Puma. Siempre que en el texto se hable de un león, entiéndase puma.

En Canchaque anda otro hombre transformado en león; en ciertas noches del año aparece por las calles del pueblo y devora a quien se encuentra. Unos dicen que se quedó león por una maldición. Otros cuentan que siendo hombre le pidió a un *malero* que convirtiese en bestia para dañar a un vecino. El brujo le transformó en león dándole la hierba que se llama *misha león*, también *león simuri*. Pero al volver donde el brujo, este no le dio el *corte* de la *misha*. Para siempre será león.

**Estudio**

El presente texto ofrece elementos de interés en torno al theriomorfismo chamánico, dentro del contexto de los operadores negativos o brujos. En el primer caso del relato, referido al brujo de Guaraguaos Alto (provincia de Piura), encontramos un pueblo preocupado ante la desaparición de su ganado. El daño a los animales domésticos es típico en la brujería europea; aunque no hay pruebas documentales, asumo que también existiría en el chamanismo negativo prehispánico.

Para transformarse, el brujo se desnuda y luego se revuelva en el suelo: desde época romana se conocen en Europa estos requisitos para convertirse en ave[571]. El hombre toma forma de cóndor[572], animal sagrado en toda la zona andina y periandina, estimado por los incas como mensajero de la divinidad.

El modo en que los vecinos castigan al brujo, obligándolo a quedarse en forma animal, es el voltear sus ropas y rociarlas de agua bendita. El uso del elemento cristiano es obvio: actúa como una barrera, intraspasable para el brujo maléfico. Más interesante resulta el volteo de la ropa. El brujo ha de desnudarse, como desnudos están los animales, para ser uno de ellos. Pero el que no pueda volver a convertirse en persona

[571] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... págs.81-82.
[572] Tanto la forma de ave como la apariencia felina están ya tratadas en el primer capítulo, al que remito.

parece remitir a un antiguo rito apotropaico indígena: entre los mayas, el modo de protegerse ante el encuentro con una entidad sobrenatural es desnudarse y volverse a vestir con la ropa del revés[573].

Cuando el brujo regresa al pueblo tiene ahora forma de puma, otro de los alomorfismos típicos del *malero* piurano. Conserva el habla (se despide de su esposa) y desde entonces, como animal que no pertenece exactamente a la naturaleza, es imposible de matar, al menos con los mismos instrumentos con que se da caza a los verdaderos animales.

En el caso de Canchaque (provincia de Huancabamba) hay dos hipótesis sobre quién es el transfigurado: una, que se trate de una maldición, elemento propio de la literatura tradicional de todo el mundo, pero sobre el que no se dan más detalles. En el segundo caso, sería el cliente de un *malero*. El método para la conversión, que en el caso tambograndino no se especificaba, aquí se cuenta dentro de las prácticas habituales del chamanismo negativo: a través de la administración de un preparado a partir de la *misha león*, planta de propiedades mágicas[574]. Una vez cumplido el daño que deseaba hacer, el cliente vuelve junto al brujo, que le niega el *corte* o *arranque*: tanto en el chamanismo positivo como negativo, después de tomar preparados rituales es necesaria la administración de un antídoto para volver al estado normal de conciencia. Si no se administra, se da mal o tarde, la persona puede quedar para siempre en estado de trance, lo que puede derivar en locura, en muerte o, en el caso de las transfiguraciones como ocurre en el texto presente, en la adopción permanente de la forma animal.

[573] PITARCH, Pedro «Conjeturas sobre la identidad de los santos tzetzales» en RUZ, Mario Humberto, *De la mano de lo sacro: santos ye demonios en el mundo Maya*, págs. 67- 89.
[574] POLIA, Mario, *Despierta, remedio*... págs.336-340.

**Las brujas de la pampa de la Felipa (La cabra diabólica)**

Procedencia: provincias de costa[575]

El blanco disco de la luna con su luz plateada bañaba la anchurosa playa. Las verdosas aguas recogíanse con violencia y paulatinamente formando gigantescas olas que explotaban bramando desgarradoramente. En la playa dos figuras encorvadas jaloneaban los enmarañados hilos de una red. Sus callosas manos buscaban desesperadamente, entre ellas, el marino fruto...

– ¡Nada...! ¡Solamente malaguas[576]!– se escuchó decir al más viejo; era un hombre fornido de pile tostada por el sol. El otro hombre que le acompañaba tenía el mismo aspecto de gente ruda moldeada por el trabajo fuerte. En sus rostros se dibujaba la preocupación. Resignadamente dijo:

– Hagamos otro intento, pos seguro que sacamos algo *pa*' comer.

– ¡No! No se puede... Mire, la marea ya se puso alta.

– ¡Caramba, qué mala pata! Este mar es traicionero, un ratito está mansito y más tarde se pone bravo como un león.

– Qué vamos a hacer, compadrito, tal vez mañana logremos pescar alguito.

Resignados, los rudos hombres, recogieron sus redes, echándoselas sobre sus amplios hombros se encaminaron hacia las pequeñas elevaciones de arena que se divisaban a lo lejos. Dos pollinos de color ceniza pararon sus orejas al notar la presencia de los hombres de mar. Allí estaban sus cosas, las recogieron rápidamente y las acomodaron en sus alforjas.

Pocos minutos después, ciñendo filudos puñales, cabalgaban en dirección al pueblo. La noche envejecía más y más. El campo estaba invadido

[575] Tomado íntegramente de PINGO GUZMÁn, Víctor Francisco, op.cit., págs. 76-80.
[576] Medusas.

por un silencio fúnebre. Una luz hacía visible los adornos naturales que rodeaban el camino. Cuando llegaron a la Felipita, pampa enorme que se extiende a las afueras de Colán, la noche se hizo negra, el viento soplaba frío y, con un silbido hiriente, penetraba en los blancos huesos de los hombres. Escuchábase el hiriente grito de los grillos y el aullante graznido de los búhos. De pronto la noche se hizo día y viose que en el centro de la pampa giraba un extraño círculo. Parecían seres humanos que danzaban al compás de una melodía imaginaria; era un grupo de cabras, que giraban alrededor de un negro macho cabrío. Se paraban en dos patas, se balanceaban, giraban y se movían tratando de imitar pasos de un ritmo inefable. El macho cabrío, con su gran barba, sentíase un rey homenajeado por sus súbditos. Este espectáculo dantesco no intimidó a los viajeros.

– ¡Mira, compadrito!– dijo el más viejo – son cabras y están regordas.

– ¿De quién serán?— interrogó el otro, mirando a todos lados como queriendo descubrir al dueño.

Cuando las aves, con su canto, anunciaban el nacimiento del nuevo día divisaron los guardianes verdes que rodeaban Pueblo Nuevo de Colán. Los hombres se quedaron mirando, el uno al otro. Uno de ellos rompió el silencio:

–Parece que están perdidas, *pos* ya es más de la media noche.

–Sí, qué le parece, *cumpita*, si empuñamos una cabra, así tendremos *pa*' comer mañana.

– ¡Buena idea, compadrito...! Ahora sí tendremos algo que llevarle a los churres.

En sus rostros se dibujaba la esperanza, la esperanza de poder alimentar a su familia. Se apearon cuidadosamente tratando de no hacer ruido.

Sigilosamente se dirigieron al círculo que giraba rítmicamente. Cuando estaban a pocos metros de sus presas emprendieron veloz carrera. El ganado se espanta, las cabras corren a diferentes direcciones, una de ellas, indecisa, mira a todos lados; no sabe a dónde ir, confusión que es aprovechada por los rudos hombres que caen sobre ella e inmediatamente le atan las patas, luego la conducen con gran esfuerzo hacia el lugar en donde pasivamente esperaban las acémilas y la depositan sobre el lomo de una de ellas. Felices e imaginándose un suculento banquete prosiguieron su camino.

– Compadrito, ¿por qué no matamos a la cabra antes de entrar al pueblo? *pos* no falta la mala gente, que corran el chisme que nos hemos robado esta cabra.

– Tienes razón, cumpita. ¡Pues matémosla!

Se apearon de las bestias, con mucha dificultad bajaron a la presa y encubiertos por el follaje verde trataron de sacrificarla. La cabra hacía vanos esfuerzos por liberarse. Sintió una rodilla maltratar su pecho, sus ojos resplandecieron, como dos faroles, al ver acercarse amenazante un filudo puñal que intentaba penetrar en su pecho. La cabra pataleaba desesperadamente, quería liberarse de sus captores y cuando vio acercarse la negra muerte, de su garganta brotó una dramática voz femenina:

– ¡No me mate! ¡No me mate! ¡Soy... soy... de esta vida!

Un hilo de sorpresa invadió el cuerpo de los rudos hombres. Por un momento soltaron a su presa; pero de inmediato la fortaleza volvió a ellos, la sacudieron violentamente y una voz enérgica rasgó el aire:

– ¡Quién eres, maldita! ¡Contesta! ¿Quién eres?

–Soy... soy tu comadre... Inocencia. Perdóname la vida, compadrito... perdóname...

– ¡Este es un recuerdito que te dejan tu compadre, *pa*' que dejes de andar de cabra, vieja *cachuda*[577]! ¡*agora*, pídele, pues, a tu amigo el demonio *pa*' que te dé otra oreja!

Los hombres soltaron a la diabólica cabra y continuaron su camino.

Más tarde en el pueblo de Colán corría, de boca en boca, la noticia trágica de Inocencia, respetable dama que vivía en una gran mansión. Según los pobladores se decía que mientras dormía la respetable dama, un gato quebró un espejo colocado a la cabecera de su cama, un filudo vidrio cayó en su oreja y se la mutiló. La oreja cayó y daba brincos en el suelo como si tuviese vida. El gato la observaba detenidamente y pensó que era un ratón que saltaba. Dio un salto y la atrapó entre sus dientes y fugó más rápido que un rayo. Mientras tanto la señora Inocencia se desangraba lentamente.

**Estudio**

En el presente relato encontramos una transfiguración típica de las brujas y una descripción de cómo las heridas recibidas en forma animal se manifiestan una vez recobrada la apariencia humana.

En primer lugar es importante advertir el escenario de la acción: la llamada pampa de la Felipa, una amplia llanura cerca de Pueblo Nuevo de Colán, en la provincia de Paita, donde se desarrollaban (y desarrollan, según parece) los mayores aquelarres de brujería al estilo español en la región. Uso a sabiendas el término aquelarre, préstamo del eusquera *akelarre*, que significa literalmente "prado del cabrón", aludiendo a los

[577] Cornuda.

campos en los que se desarrollaban las ceremonias satánicas presididas por el diablo en forma de macho cabrío: describe, exactamente, lo que ocurre en la pampa de la Felipa. Para analizar este fragmento me remitiré a la relación del auto de fe celebrado en 1610 contra las brujas de Zugarramurdi, en la región española de Navarra. Es uno de los documentos fundamentales para el estudio de la brujería satánica hispana y aporta todas las referencias necesarias para el estudio de este texto. La relación mencionada se encuentra en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional en Madrid, con la referencia 718, desde el folio 271 al 283. Por comodidad de acceso me remitiré a la edición del texto hecha por Fernández de Moratín y publicada en 1836[578].

La imagen de las cabras danzando en torno a un chivo remite sin lugar a dudas a este tipo de ritual. La apariencia del diablo de la brujería como un macho cabrío está sobradamente referenciada[579] y de hecho ha pasado sin trabas al imaginario popular. En Europa esta imagen puede ser una referencia a los cultos paganos de fertilidad[580] o a los ritos iniciáticos de carácter totémico[581].

Danzantes astados en un ritual de invierno de origen pagano en Cantabria.

[578] FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro, (ed.) *Arte de brujería, y relación del auto de fé, celebrado en la ciudad de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre de 1610*, Barcelona, Verdaguer, 1836.
[579] Ibid.; págs. 15-17, 34, 57-59, 78-79.
[580] MURRAY, Margaret Alice, op.cit., pág. 80.
[581] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*... págs. 86 y 103-109.

Cuando la brujería en Europa pierde su carácter pagano y va tomando una orientación satánica, la figura del macho cabrío se mantiene, también por la influencia de la imagen del diablo cristiano como un ser astado y con pezuñas al estilo de la corte de los cultos diánico y dionisíaco extendidos por toda Europa a finales de la época romana[582]. En Piura, en todo caso, esta imagen remite ya al culto satánico que en España había ido sustituyendo a las prácticas paganas desde principios del siglo XV[583] y es, por tanto, el estilo de brujería importado por los conquistadores. Téngase en cuenta que las imágenes paganas permanecieron en algunos casos, pero ya con una orientación satánica.

Dicho esto sobre la imagen del *presidente* del aquelarre, el hecho de que las brujas tengan también apariencia de cabra remite otra vez al proceso de Zugarramurdi: en la junta satánica dirigida por María de Yurreteguía esta se transformaba en yegua y sus acólitos en perros, gatos, cerdos y cabras[584].

Cuando en nuestro texto los hombres son avisados por la cabra que iban a sacrificar de que se trata en realidad de una persona transfigurada, la castigan (sabiendo que se trata de una práctica de brujería) cortándole una oreja, herida que conserva al recuperar la forma humana. La imagen de la herida conservada aparece también en el proceso de Zugarramurdi: cuando la bruja María Presoná toma forma animal para importunar a un molinero, este se defiende golpeándola con un palo, y al recuperar la forma humana, la bruja sigue teniendo las lesiones[585].

Este hecho, clásico en los relatos de transfiguraciones de brujas en España, es también recurrente en Piura. En diversas localidades piuranas se cuenta cómo una chancha destroza huertos y sembrados: los mozos del pueblo, o el dueño del terreno,

[582] MURRAY, Margaret Alice, op.cit., págs. 11-24.
[583] LISÓN TOLOSANA, Carmelo, op. cit. pág. 113.
[584] FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro, (ed.), op. cit. pág. 29. Estas transfiguraciones se referencian también en las págs. 46-48 y 64; la forma de liebre, en las págs. 90-91.
[585] Ibid.; págs. 46-47.

cercan y apalean al animal: al día siguiente, una vecina con fama de bruja está baldada y herida en su cama. He decidido no incluir estas tradiciones porque son redundantes con la aquí presentada y ya se ha tratado sobre el significado de la forma de cerdo. En todo caso, he encontrado relatos de brujas-cerdas en Chulucanas, en Lobitos, Pueblo Nuevo de Colán, en Huancabamba, en Ayabaca, en Sullana y en Morropón: tanto en zonas de costa como de sierra.

Finalmente, quiero señalar que la brujería en la zona andina tiene tintes más bien indígenas, como ya se ha comentado en la introducción a este capítulo. En las zonas más hispanizadas, en cambio, la brujería española de signo satánico parece haber sustituido tanto en las prácticas como en los relatos orales al chamanismo femenino de carácter ambivalente que se mantiene en la sierra.

**4. Cuentos populares**

Entiendo por cuentos populares aquellas como narraciones breves, tradicionales, consideradas por la comunidad como ficticias aunque transmiten aspectos fundamentales de la psique colectiva. Como ya se ha indicado, se dividen en «tres clases principales: maravillosos, de costumbres [...] y de animales. Estos últimos constituyen en realidad un subsistema común a las dos primeras clases, ya sea imitándolos o contradiciéndolos»[586]. Se distingue de los tipos anteriores en que la comunidad no supone que los hechos narrados sean verdaderos.

El cuento maravilloso piurano recoge por una parte la rica tradición española, pero adaptando la base psicológica indoeuropea a la cosmovisión mestiza. Como elemento diferenciador, veremos que de forma continua aparecen elementos narrativos propios de los mitos amazónicos. Planteo la hipótesis de que estos mitos, debido a la desaparición de las estructuras políticas y religiosas de los grupos jívaros de la región, ya estaban en proceso de convertirse en cuentos populares a la llegada de los españoles, quienes al introducir nuevos mecanismos de distorsión aceleraron el proceso.

En lo que se refiere al cuento de costumbres, recoge como es obvio la experiencia de los campesinos piuranos y adapta su discurso a su vida, aunque hay importantes traslaciones de cuentos de costumbres llegados de España. Mención aparte merece la provincia de Sechura, tal ve la más rica en estas manifestaciones. Existe aquí el arraigado hábito de contar historias cómicas protagonizadas por un personaje-arquetipo que representa al campesino sechurano astuto y socarrón, llamado Pan Con Dulce. De hecho, así como en otras zonas de la región se organizan concursos de repentistas que se enfrentan en la recitación de *cumananas*, (verso tradicional piurano que combina la estructura métrica de la copla española y, cunado se canta, los ritmos

[586] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos populares...* pág. 6.

andinos y africanos. Si toma una melodía inspirada en el yaraví se le llama *triste*), en Sechura se organizan competiciones de *cuentos de Pan Con Dulce*, a cuál más procaz, que deben ser narrados en plaza pública.

Los cuentos de animales, por fin, representan la contra-clase de las dos anteriores, a las que imitan o parodian. Los animales que protagonizan estas narraciones presentan las características universales del género: el león representa la fuerza bruta; el zorro es un animal astuto y egoísta tipo *trickster*, los animales pequeños son astutos pero no tan retorcidos como el zorro.

Se ofrecerán primero los cuentos de animales y de costumbres, que por su sencillez no necesitan comentario crítico más allá de las pertinentes notas. Sólo se ofrecerán cinco cuentos de animales, los más completos y representativos que he encontrado, ya que incluir todos los cuentos de este género que he podido recopilar aumentaría enormemente el volumen del estudio sin aportar grandes variaciones. Se incluirá una subclase, la de los cuentos que incluyen la participación de los animales y el hombre.

Dentro de la clase de los cuentos de costumbres, sólo se incluirá un *cuento de Pan Con Dulce*, por el mismo motivo por el que no se reúnen todos los cuentos de animales recopilados.

Tras estos se presentarán los cuentos maravillosos, seguidos cuando sea necesario del correspondiente estudio.

## 4.1 Cuentos de animales

### El zorro y el león[587]

Eran los tiempos cuando el león y el zorro tenían una gran amistad, incluso se trataban como parientes. Siempre caminaban juntos por el bosque, pero quiérase que quien tiene mala entraña no respeta ni al amigo ni al pariente, sucedió un día que al zorro se le ocurrió una mataperrada en contra del león.

– Tío, tiíto mire allí, detrás de ese matorral, esta durmiendo una hermosa gallina negra, rápido tiíto, cójetela antes de que se despierte – le dijo el ladino animal.

El león quiso cerciorarse primero y efectivamente comprobó que detrás del matorral había un bulto negro parecido a una gallina, queriendo atraparla el león metió la mano en el matorral y en lugar de gallina encontró un panal de abejas negras que embravecidas salieron del panal y empezaron a picotear al intruso que desesperado corría como loco pidiendo auxilio y solo se pudo salvar porque sin pensarlo dos veces se zambullo de cabeza en un charco de aguas sucias y pestilentes que felizmente encontró a su paso.

Desde ese día surgió entre los dos animales una enemistad irreconciliable. El león herido y burlado en su amor propio prometió a los cuatro vientos, que en donde encontraba al zorro lo iba a desaparecer, se lo iba a comer.

Una vez inevitablemente se encontraron por un camino solitario, el zorro no tenía escapatoria, y sumiso reclamó por su vida:

[587] Tomado íntegramente de ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, op. cit. págs. 43-55.

– Tiíto, tiíto no me vaya a comer, la carne del zorro es amarga... mejor es la carne de carnero.

– Es verdad, sobrino – le contesto el león –, pero, lamentablemente no hay ovejas por aquí.

– ¿Cómo que no hay ovejas? – respondió el zorro, y abriendo los ojos dijo: – ¿Acaso usted esta ciego, no ve que arriba del cerro hay una manada que están que blanquean? Quédese quietito, no se mueva que yo me subo y desde arriba se las lanzo.

– Tienes razón sobrino esa carne es mas rica que la del zorro, sube rápido que yo aquí espero.

El zorro trepo rápidamente al cerro y cuando estuvo en la cima grito fuerte:

– Tiíto, tiíto, allí van las ovejas!. No eran ovejas sino unas enormes piedras blancas que caían una tras otra, el león asustado por el inesperado ataque tuvo que ponerse a buen recaudo. Furioso, el animal se retiro del lugar lanzando al aire esta amenaza:

–¡Ay sobrino, sobrino! Otra vez me la hiciste, a dónde has de irte para que no te encuentre. Te juro que donde te halle, así amargues como hiel, allí nomás te como y así me pagas de una vez por todas, todas las picardías que me has hecho.

Pasó un buen tiempo y cuando parecía que las rencillas entre el león y el zorro se habían relegado, nuevamente se encontraron a la orilla de una laguna de aguas cristalinas, cubiertos por la noche y con una esplendorosa luna nueva.

–Tiíto, tiíto, que gusto me da saludarlo – Zalamero, el zorro lo adelantó – Fíjese lo que son las cosas, justamente me estaba acordando de usted.

– Acordándote de mó... no me hagas reír, esta vez no te me escapas so pedazo de jijuna[588]...

–No me coma, tiíto – imploró lloroso – Justamente me estaba acordando de usted, tiíto, porque quiérase o no todavía somos familia y hasta hace poco éramos buenos amigos, en nombre de nuestra vieja amistad quería regalarle un rico queso.

– ¿Queso? ¿Cuál queso? – Preguntó el rey de los animales.

– ¿Que acaso esta ciego tío, no ve ese rico queso que esta allí? – señaló convincente el fondo de la laguna donde se reflejaba la luna cual delicioso queso. – Métase, tiíto, ese queso esta bien riquísimo, es de de leche de cabra.

El león que estaba hambriento sin pensarlo dos veces se metió en el agua una y otra vez en busca del queso. Situación que aprovecho el zorro para huir despavorido y ponerse a buen recaudo.

Los días pasaron uno tras otro y el zorro se encontraba atareado moviendo una olla de miel que estaba hirviendo. Tan entretenido estaba en su faena que no se percató de la presencia del león.

– ¡Ajá! Por fin te encuentro, esta vez no te la perdono sobrino, lo que es hoy te como y te como, porque hace varios días que no pruebo bocado y estoy hambriento.

– Así no vale, tiíto, justamente estoy preparando esta riquísima miel para invitarle a usted. – Zalamero, saco un poquito en la cuchara y le dio probar. —

[588] "Hijo de una", pronunciado con dejo rural.

Está rico, ¿verdad tío? Solo le falta el pan... espere un tantito nomás que voy a traer unos ricos panes que e preparado para la ocasión, no me demoro, mientras tanto vaya atizando la cocina, y moviendo la olla para que la miel esté en su punto.

Presuroso, el zorro se marcho, al poco rato regreso disfrazado de militar y armado con una carabina, con voz torrentosa preguntó:

– ¿Qué hace usted ahí?

– Moviendo esta olla de miel con la cuchara – contesto el león, asustado.

– ¿Como con la cuchara? Mueva usted la olla con la mano... ¡Rápido! – Ordenó el zorro apuntándole con el arma.

El león temeroso metió la mano en la miel hirviente. Un fuerte alarido de dolor retumbo entre los algarrobos.

El león pudo recuperarse de sus heridas y nuevamente se echo a andar por el bosque, como estaba de sed se acercó al bebedero, fue allí donde fortuitamente se encontró con su sobrino el zorro.

– Vaya, vaya, qué sorpresa, fíjense con quien me encuentro, justamente ahora que estoy más hambriento que nunca, esta vez no tienes escapatoria.

– No sea malo tiíto, no me coma; mi carne es mala, le digo, le va a caer indigestión. Mejor cómase esas ricas sandias que están en la laguna.

Incrédulo, el león preguntó:

– ¿Cuáles sandías, so pedazo de bellaco, mentiroso?

– ¿Que no ve, tío, esas sandias verdes que están en el fondo de la laguna? Se ven grandazas y salen bien coloraditas, yo siempre que tengo

hambre vengo para acá, por eso es que usted me encontró aquí. Métase tío, usted que tiene hartísima fuerza sáquese una grandota.

Sin pensarlo dos veces la famélica bestia se metió a las profundidades del charco y juntando todas sus fuerzas saco una bien grandaza, pero ¡Oh, sorpresa! No eran sandías sino las piedras, que habían adquirido un color verdoso de tanto estar en las aguas estancadas de la laguna. El zorro aprovechó el momento y se perdió nuevamente por el bosque diciendo.

– Por este camino es mas derecho, patitas *pa*' que os quiero.

Pasaron varias lunas sin que los irreconciliables rivales se encontraran, el zorro sabia que había perdido la credibilidad por eso siempre estaba alerta y solo salía de su guarida cuando el hambre apretaba, pero como el bosque no era tan grande nuevamente se encontraron en un callejón sin salida.

– ¡Ah! por fin te encontré, ahora qué me vas a decir. Por fin llegó tu día, nadie te va salvar porque con el hambre que tengo, así amargues lo que amargues, yo te como y te como.

– No, tío, usted no me encontró, yo iba en su busca.

– Tú me ibas a buscar ¡ja, ja, ja! no me hagas reír que se destemplan las muelas.

– Aunque usted no lo crea, tiíto, yo iba a buscarlo para saldar todas las cuentas con usted y así lograr que me perdone por todas las cosas que le he hecho.

– Mira sobrino, tu eres un gran belitre y yo ya no te creo nada de nada y así que mejor te pones a rezar tus ultimas oraciones por que lo que es hoy no te me escapas. Por eso te vuelvo yo a repetir: a ti no se te puede creer nada de

nada porque tienes muelas hasta para engañar al mismísimo demonio. Esta vez no me vas embaucar.

– Espere un momento tío, déme una última oportunidad, quiero reivindicarme con usted. Fíjese que precisamente yo iba a buscarlo por que he descubierto en medio del bosque un corral llenecito de cabras bien gordazas, si quiere vamos *pa* enseñarle. Allí, tío, ya tiene la comida segura y no tiene que andar buscando de arriba *pa*' abajo y de abajo *pa*' arriba, tenga en cuenta que la comida cada día esta mas difícil, que muchas veces no se encuentra, ahora cada vez que le da hambre va, se empuña una cabra del corral y se la come tranquilo. Hágame caso, tiíto, allí tiene la comida segura.

– Bueno pues, sobrino, te voy hacer caso por ultima vez – dijo el león –. Vamos para ver porque ojo ve ojo cree, y me señalas de una vez por todas dónde esta el corral de las cabras.

– Vamos pues, tío, ya verá que no se va a arrepentir – afirmó el zorro, y rascándose la oreja exclamó: – ¡Ah! Tío, antes que me olvide tengo que decirle que por el camino que vamos a ir hay bastantes espinas, si quiere le puedo hacer dos pares de zapatos para que no se queme y también para que no se hinque. Tengo un cuero de chivo preciso para eso. Si quiere, en un ratito se los hago. Tenga en cuenta que yo soy un buen zapatero y le voy hacer dos buenos pares de zapatos dignos del rey de todos los animales.

– Bueno pues, sobrino, ya que tienes esa voluntad hazlos pero tienes que hacerlos rápido porque no aguanto el hambre y en lugar de las cabras te puedo comer a ti.

– No se preocupe, tiíto, ahorita mismo se los hago.

Después de tomar las medidas de las patas del león, inmediatamente el zorro se puso a cortar el cuero para los zapatos, cuando ya los tenía listos se los puso al león y se los amarró bien fuerte para que no se salgan de las patas y a toda prisa enrumbaron hacia el corral de las cabras. El zorro lo llevo por caminos dificultosos hasta que llegaron a las orillas de un río.

– Tío, tío, no se vaya a sacar los zapatos, déjeselos puestos para que se le vayan amoldando a sus patas– dijo el zorro muy convincente.

Pasaron el río y siguieron la ruta, el sol era candente, a medida que avanzaban, el cuero de los zapatos se iba secando y estos apretaban cada vez más y mas las patas del león, hasta que este no soportó mas y se sentó pidiendo ayuda al zorro.

– Sobrino, sobrinito, ya no aguanto más. Estos zapatos me aprietan mucho, ayúdame a sacármelos... no los soporto más.

Al ver que el león no podía caminar; el zorro huyo otra vez despavorido sin hacer caso a los lamentos del león.

Viejo y cansado de las truculencias del pícaro sobrino, el león se marchó a vivir a otra comarca lejos, pero muy lejos del zorro.

**Viringo, el perro que ofendió al Taitito**[589]

Cuentan los antiguos, es decir, los padres de nuestros padres, a quienes se los contaron también sus padres, que en los inicios de la tierra, mucho antes que llegaran los españoles a caballo y construyeran sus iglesias y sus ciudades sobre los templos y las ciudades de nuestros antepasados gentiles, que los perros hablaban y no había inteligencia más sabia que la de ellos. Los hombres no existían todavía. El mundo era de los perros. Dios, El Taitito, El de las Cejas Prominentes, lo había decidido así.

Los perros estaban bien organizados y hasta tenían tratados de política, de filosofía y de religión. Y era común escucharlos aderezando sus discursos con giros y refranes en sus asambleas y congresos. Ninguno de los otros seres eran capaces como ellos. Habían perros periodistas, perros profesores, perros doctores y perros abogados, que era el oficio que más les gustaba.

Después de sus trabajos, los perros se reunían en los chicherías. Se contaban chistes y rajaban de otros perros. Más animados referían sus perradas con las perras o el nacimiento de algún perrito. Y lo suyo era darse una gran vida de perros que hasta El Taitito, El de las Cejas Prominentes, bajaba del cielo para compartirla con ellos.

Pedía un gran mate de chicha y, a la salud de todos, brindaba contento. "Son las criaturas más sabias que he creado", pensaba, "ojalá que nunca se *maleen*[590]". Así, borrachito, jugaba casino con ellos y no se avergonzaba de perder, a veces convencido de las mataperradas de los perros. Y qué gusto

[589] Tomado íntegramente de GUERRERO TORRES, Houdini, *Antología*... págs.33-36. Taitito viene del quechua *taita*, padre: significaría papaíto, referido a Dios. El viringo es el perro sin pelo del desierto peruano, puede verse una imagen en la tradición de la *Laguna Encantada*.
[590] Se vuelvan malos.

sentía El Taitito, al estarse así, con su poncho y su sombrerito, abrazado con los perros, todos borrachitos.

Hasta que un día, en que su alma vibraba de tanta felicidad, reunió a los perros ancianos y principales, y les dijo:

– Me siento orgulloso de ustedes pero creo que pueden ser mejores.

Hizo una pausa para decir las palabras exactas:

– Y estoy dispuesto a otorgarles facultades superiores. – Los perros pararon las orejas. Y El de las Cejas Prominentes continuó:

– Ustedes, hábiles oradores y filósofos, reúnanse en un congreso y decidan qué pedir. Su más caro sueño. El más ambicioso. Yo estaré calladito, junto a ustedes, escuchando sus deliberaciones, tomando mi chichita y masticando chifles[591] con su carnecita aliñada.

Los perros saltaron, movieron las colas y se fueron agradecidos:

– ¡Gracias, Taitito, gracias! – Gritaban sin cansarse de agradecer – ¡no lo defraudaremos!

Los perros muy de prisa, vanidosos ellos, se reunieron en un gran congreso. El de las Cejas Prominentes estaba al ladito, escuchando en esa noche de espléndida luna, bajo una alta pirámide de flores perfumadas. Entonces el Sumo Sacerdote de los perros, sabiendo que por su boca hablaba El Taitito, se dirigió a los perros presentes:

– Nuestro Padre Todopoderoso ha decidido otorgarnos mayores facultades para hacernos más astutos, más hábiles y más inteligentes. ¿No sería bueno eso?

Entre los perros se oyó un "¡Ooohhh!" larguísimo, de admiración.

[591] Rodajas de plátano frito.

El Sumo Sacerdote de los perros repitió la pregunta:

– ¿Acaso no sería bueno eso?

Pero ocurrió algo inesperado. De entre la multitud de perros, mientras El Taitito oía a sus criaturas muy contento, ¡se escuchó un estruendoso pedo!

– ¡Qué cosa! – exclamó El Taitito, El de las Cejas Prominentes, saltándole los ojos, descolgándose su quijada como pepa de mango chupado.

El Sumo Sacerdote de los perros volvió el rostro hacia El Taitito.

– ¿Qué fue lo que oí? —preguntó El de las Cejas prominentes, dudando, enardecido.

– ¡Rrreeettt...! –volvió a escucharse entre la multitud de perros.

– ¡Habráse visto! ¡Qué burla para mis barbas! – indignado el Taitito –. ¡Quiero al maldito insolente!

Hubo incomodidad y murmullo entre los perros, orejas paradas todos.

– ¡Me las pagarán! Yo, que les otorgué el poder de la palabra y de la inteligencia para organizarse y administrarse, ¡me arrepiento y no deseo más que la perdición para ustedes!

Los perros se quedaron paralizados, orejas y trompas gachas, esperando el castigo, tristes, colas entre las piernas.

– De aquí en adelante, – dijo El Taitito arrojando el sombrero y quitándose el poncho— perderán la palabra y nunca la recuperarán porque no supieron indicarme quién fue el *jijunagramperra*[592] que se soltó el cuesco.

Se dirigió donde un perro flaco y peludo que le llamaban Viringo y le indicó que se apartara. A los demás los espantó haciendo sonar sus palmas.

[592] Hijo de una gran perra, pronunciado con dejo rural.

Dios, El Taitito, El que Todo lo Sabe, miró fijamente a Viringo. El perro tembló.

Encolerizado, El de las Cejas Prominentes, lo tomó de los pelos de la cabeza y de la cola, le dio varias vueltas y lo arrojó lejos.

– ¡Maldita tu estirpe que sentirá vergüenza por lo que hiciste!

Así fue que los descendientes de Viringo sólo conservan un mechón de pelo en la cabeza y otro en la cola. Y así fue que todos los perros ya no hablan. Y así fue también que cada vez que un perro se encuentra con otro, se huelen mutuamente sus potos[593], a ver si descubren quién fue el que ofendió al Taitito.

[593] Traseros.

**El grillo y el león**[594]

Dicen que una vez que había luna pasaba el león por la casa del grillo, y con su pata le pisó la cabeza.

– ¿No ve por dónde anda? – le dijo el grillito.

– ¡Calla tú, so culo de caña! – contestó el león.

De ahí nomás se fueron a la Justicia, como no quedaron conformes se prepararon para la guerra. Así dijeron: en tal lugar será la pelea. Luego se fueron cada uno para sus lugares. El león con una piara de bestias fierísimas, y el grillo con los animalitos de la tierra. Así estaba el león, con su gente, en una llanura, y el grillo, con sus animalitos metidos en un cajón, al otro lado. Le dijo el león a su sobrino el zorro:

– ¡Vaya usted a ver si está prepara la gente del grillo!

– ¡Ahora, en otro momento! – contestó el zorro.

– ¡Ahora mismo, mal mandado! – dijo el león.

El zorro fue a mirar, y como no veía a nadie, le preguntó al grillo:

– Dice mi tío que dónde está su gente. ¿No sabe que va a comenzar la pelea?

– ¡Aquí está! – dijo el grillo, sentadito en el cajón.

– ¡Cómo va a esta en ese cajón miserable! – dijo el zorro.

– ¿Quiere usted ver? – dijo el grillo.

Entonces fue a mirar el zorro, y por el huequito que abrió salieron avispas y pichilingas[595], picándole en los ojos y las narices. El zorro salió

[594] Versión del texto de RESPALDIZA, José Ricardo, op. cit. págs. 94-100. Se versiona el texto porque aparece escrito imitando fonéticamente el habla de los pobladores de Simbilá, haciéndolo casi ininteligible: «Dia quiuna vez, que aveya Luna, pasaba el León po la ca sel Grillo... » Sus informantes fueron Mercedes Sosa y Laureano Zapata, ella de Simbilá, él de Catacaos, provincia de Piura.
[595] Piojos.

disparado al río, con las avispas zumbando. Pero no le reveló nada al león de la treta del grillo, sino que le dijo:

– ¡Ya está lista la gente del grillo!

Al oírlo gritó el león:

– ¡A la guerra llaman! Sobrino zorro, ¡Vaya usted por delante!

– ¡Por delante mejor usted, que es el rey!

– Che guá[596], ¿Acaso vi yo dónde está la gente del grillo?– respondió el león. El zorro buscaba razones para no ir delante. "Seguro que cree que tengo miedo", pensaba, más muerto que vivo.

– Yo iré junto con su majestad, al lado suyo.

Entonces el león grito fuerte, golpeándose el pecho y fue a la pelea. Cuando lo vio venir el grillo, ahí mismo soltó a sus avispas y piojos, que se prendieron al león que iba delante. El rey se revolcaba a cada picotazo como si le dieran con un látigo. El zorro le gritaba desde lejos:

– ¡Métase al río, tío! ¡Métase al río! (como me metí yo cuando usted me mandó a ver la gente del grillo).

El león estaba todo encalabrinado, como con alferecía[597] y medio sonado por la pelea, pero más atarantado con su sobrino, que le había hecho perder la guerra por no avisarle de lo del cajón. Pero no quería mostrar el motivo de su cólera. Cuando se repuso le dijo al zorro:

– Sobrino, hoy te como, que tengo necesidad. Prepárate para que te coma ahora mismo.

El zorro, ladino, le contestó rogando:

[596] Expresión muy usada en la Piura rural. Viene de la interjección española "che" y del quechua *wa*, que significa "¿qué?".
[597] Epilepsia.

– ¡No, tío león, no me coma usted! Yo sé de un huarique[598] donde hay muchas gallinas.

Entonces sacó de su alforja una pierna de pollo y le dio a probar al león, que creyó al *malnaturaloso* del zorro. Fue con él por los chopes y le decía:

– ¿Dónde están las gallinas, que no las veo?

– Aquí cerquita – contestaba el zorro, pero miraba a los algarrobos asustado.

– ¿Dónde es cerquita? – insistía el león.

Hasta que el zorro vio un chitigual[599]. Y le volvió el alma al cuerpo.

– Vea usted, tío – le dijo, señalándole el chitigual, que como es de barro parecía cada uno una gallina que estaba en lo alto del algarrobo. El león miraba y requetemiraba, pero no veía nada claro. Como estaba oscuro parecían los nidos la figura de un animal.

– ¡Ahí están las gallinas! – señalaba el zorro. De tanto decirle, el león creyó que eran gallinas, más aún por que ya estaba oscuro.

– Pero no haga usted bulla. Suba despacio, no sea que se asusten y no coma usted nada. – le decía el sobrino. – ¡Abra usted la bocaza, y de un tarasco se las come todas juntas!

El zonzo le creyó y trepó despacio al árbol. Cuando ya estaba cerca, cerró los ojos...y abriendo tamaña bocaza se comió el chitigual. De ahí nomás se vino abajo, con la boca abierta. Por el hocico le salían las avispas. Gritaba fuerte, del dolor y rabia que tenía. Al gritar despertaba más avispas que se le iban encima.

[598] Escondrijo.
[599] Avispero.

Hasta que se pudo enderezar (ya del sobrino no quedaba ni el humo) y salió corriendo, buscando el rastro del zorro. Luego lo divisó, porque el león es grande y corre más; así es que lo alcanzó, y ahí mismo le dijo:

– Sobrino, ¡Ahora sí que te como! Estoy de hambre, y además me ha hecho usted dos *hazañas*.

– ¡Bueno, tío, qué se va a hacer! – Contestó el zorro con paciencia – Yo estoy rendido a lo que usted mande. Pero me va usted a comer con mi mejor vestido, mis mejores prendas, ropa y todo. No quiero dejarle nada a nadie; tampoco nadie me quiere.

El león lo acompañó hasta su huarique, lo vio vestirse porque no le tenía confianza. Cuando el zorro estuvo listo, con zapatos, churruco[600] y sombrero de olla y además su tambor, el león abrió su bocaza y se lo comió. Pero el zorro es más mañoso que su madre...así es que echó su cuerpo hacia la garganta y el tambor hacia la boca. El león mascaba la madera de la caja y el cuero del parche.

– Me estoy comiendo las costillas del zorro – decía.

Y el sobrino se le pasó a la barriga, cuando estuvo dentro de las tripas sacó la puñaleta y la cortó la panza al león. Con lo que salió del apuro, y el león murió.

Fueron los otros animalitos a decirle a la leona la muerte de su querido. Ella lloró mucho la muerte de su compañero. Enterró al difunto y después de velar con su familia nueve días, juró vengarse matando al zorro. Así es que fue a su huarique. El zorro atrancó la puerta con lo que tuvo a mano, pero ¡la leona no era el león! De un empellón abrió la puerta y entró de lleno.

[600] Zurrón.

– ¿Conque usted es el de la *hazaña*? – le dijo. – ¡Prepárese que ahora mismo las va a pagar todas! Ha matado a mi marido con mañas, escondiendo en la ropa una puñaleta. Ahora mismo te vas a quedar *pelado*[601], que a mí no me haces la misma.

El zorro se vio jodido. Rezaba la Magnífica a ver si lo sacaba de apuros. Para ganar tiempo, rogaba:

– ¡No me coma usted, tía! ¿A quién le voy a dejar mi ropa que tengo escondida por el mundo? ¡Tengo prendas con botones de plata! ¡Tengo un capuz con puntas tejidas!

A la leona le gustaba lo que oía, pero se hacía la dura. Ahí nomás le entró la ambición. Amansándose le dijo:

– ¡A ver, a ver! ¿Será cierto? – Y decía para su interior: si me lo como ahora no sabré dónde tiene sus escondrijos. – ¡A ver, enséñeme y no le voy a comer más que la cabeza!

– ¡Ay, mi cabecita!– lloraba el sobrino.

– Bueno, si me trae bastantes cosas y son de mi agrado, no le voy a comer más que las orejas.

– ¡Me va a comer mis orejitas!– gritaba el zorro como desollado. Y decía: – ¡Si no le gustan mis aretes de libras de oro, capaz me come! – volvía con la cantaleta, llora que llora, el zorro.

– ¡A ver, a ver! – decía apurada la leona, con los ojos que le brillaban de ambición. – ¡Enséñeme los aretes!

– ¡Ay, si mi collar que tiene veinte cuentas de oro no le gusta, me va a comer!

[601] Desnudo.

– ¡Calle y enseñe! – decía la leona.

Dale que dale en llorar el zorro.

– ¡Calle ya la chirimía, que sólo le voy a comer la cola! – decía la leona.

– ¡Pobre mi colita! – berreaba el sobrino.

– ¡No le como nada si me enseña!

El zorro bandido abrió una trampilla donde se veía una camarilla con mucha ropa. La leona rebuscaba como loca. El zorro la miraba por entre las uñas con que se tapaba la cara para llorar. En eso la empujó, y le atrapó medio cuerpo con la trampilla.

– ¡Abre, sobrino! ¡Abre la trampilla, que no te voy a comer! ¡Abre, sobrino!

El zorro apretaba fuerte, y en eso le vio el culazo a su tía, que tenía medio cuerpo fuera de la camarilla. Y ahí mismo, sin *pedimento*[602], se aprovechó el sobrino. Y le decía el jodido:

– Y esto, y esto, ¿te gusta, tiíta?

Entonces la leona fue a buscar a todos los animales, y les dijo: est y esto me ha pasado. Tal vez tendré que ir a que me quiebren el chucaque[603]. El zorro no tiene respeto a sus mayores.

– Este zorro es un malicioso, hace muchas *hazañas,* molesta a todos, pide prestado y no paga. Hay que matarle para que vuelva la tranquilidad.

Y todos se atalayaron para capturarlo cuando se acercase a beber al río.

El zorro, como si adivinase, estaba con mucho miedo. No sabía cómo hacer, pero el diablo le dio una idea. Se fue donde la iguana, que nunca sabe qué pasa, y le dijo:

[602] Petición de mano.
[603] El chucaque es una enfermedad que se produce cuando alguien siente una gran vergüenza. El "quiebre" del chucaque es la cura.

– Ave María purísima.

– Sin pecado; pase nomás, compadre.

– Verá, comadre, estoy guisando y me falta miel de palo para mi aliño.

La comadre fue a buscar una limeta de miel. El zorro hacía como que probaba y la dejó caer, con lo que se rompió la vasija. El zorro recogía los pedazos y decía:

– Diga nomás cuánto se le debe, comadre, para pagarle. – En su afán se revolcaba en el hollín de la cocina, con lo que la miel y el hollín lo dejaron como un chigüiso[604].

– ¡Deje nomás, compadre! – Le decía la iguana – No debe nada, fue una fatalidad y no hubo intención.

Se despidió el zorro; así embadurnado bajó al río a tomar su agua, pasando entre todos los animalitos que estaban alerta. La leona también estaba allí, viendo a cada uno. Cuando vieron pasar al zorro dijeron:

– ¡Pájaro de mar en tierra! ¿Qué animal será ese?

Nadie lo conocía.

– ¿Qué animal es usted? – Preguntó la leona. Como no contestaba, volvió a preguntar: – ¡Oiga! ¿Qué miserable es usted?

El zorro no contestaba; tomaba y tomaba su agua, mirando a todos lados. En cuanto terminó, subió al monte a toda prisa. Desde ahí arriba le dijo a la leona:

– ¡Ya no me conoce, tía, cuando fue mi juncia[605]! ¿Te acuerdas cuando te jodí?

[604] También llamado chigüiro, carpincho o capibara, es un gran roedor.
[605] Concubina.

Todos los animales torcieron la cara para no reírse delante de ella; y la leona, atarantada con el zorro, ahí mismo voló tras él. No podía alcanzarlo porque corría torciendo de un lado para otro, y el rastro se perdía. Pero un día y otro, rastreándolo, al fin lo encontró de noche. Entonces lo agarró por el cogote, diciendo:

– ¡Zorro bandido! ¡Ahora me las vas a pagar todas!– y abriendo tamaña boca, se preparó para comerlo.

El zorro se despertó sonado, y un escalofrío le recorrió el espinazo. Se santiguó con la pata. Entonces dijo con paciencia, como si no tuviera pizca de miedo:

– Pero, ¿me va a comer así, tía, que estoy sudado? Mejor me come después de bañarme. Se puede atragantar con el polvo que tengo en esta cotona[606] sucia.

Estaban en la bocana del río. La leona ya lo mordía, y sintiéndole el olor, se decía:

– ¡Foch! ¡Cómo sabes que eres hediondo!

Con lo que bajaron al río, y al bajar se veía la luna grandísima, reflejada en el agua. Por salvarse el zorro dijo:

– ¡Tía, tía! ¿Ve usted un queso en el agua?

Pero la leona no era el león, y le dijo:

– Vaya usted a traerlo pronto.

Entonces el zorro le dijo:

– Tía, ¿sabe usted que cuando se lleva al río una piedra grande, el río regala un queso?

[606] Camiseta fuerte de algodón.

La leona lo miraba sin creerlo, pero... como en todo puede la ambición, recogió en la orilla una piedra grande, y se adentró en el río. Como se adentró tanto, con la corriente se ahogó. ¡Si será vivísimo el zorro!

**Tres cosas pidió Dios (el añaz y el conejo)**[607]

Después de haber Dios creado el mundo, recibió un día al añaz y al conejo que le iban a pedir más porte o estatura porque los demás no los respetaban. Entonces Dios les dijo: Les daré más porte si me traen tres cosas que necesito, el colmillo del león, la lágrima de la culebra y la pluma más linda del buitre. Así fue que ambos se pusieron a conversar sobre qué hacer para conseguir estas tres cosas.

Decidieron ir a tumbar un monte por donde pasaba el león. Cuando éste bajaba les preguntó ¿qué hacen aquí? Estamos cortando este monte porque el rey ha anunciado que aquél que tumbe el monte se casará con la princesa, pero nosotros somos chiquitos; en cambio, usted que es grande, túmbelo y se casa con la princesa. El león, entusiasmado, coge el árbol con las muelas y al primer sacudón se quiebra un colmillo. El conejo y el añaz lo recogieron prestamente y se alejaron con el colmillo.

Luego fueron a un lugar donde habían visto una culebra tomando agua y como sabían que las culebras para tomar agua dejan su veneno, se lo escondieron rápidamente. Cuando terminó la culebra se dio con la sorpresa de que su veneno no estaba donde lo había dejado y empieza a buscarlo, en eso salen el conejo y el añaz y le ofrecen encontrar el veneno a cambio de llenar un pomito con las lágrimas de la culebra. La culebra aceptó y es así como obtuvieron las lágrimas de la culebra

– ¿Qué haremos ahorita para conseguir la pluma más hermosa del buitre?– dijeron, porque ese animal vuela alto. Se quedó pensando el conejo,

[607] Tomado de BAYLÓN, Anahí (coord.) *Cuentos populares*. Piura, CCDBP, 2001, págs. 34-36. Su informante fue Benito Sandoval Carmen, de Hualtaco, en Tambogrande.

muy serio y después dijo: vamos al parque, ahí hay un bebedero donde bajan todos los animales a tomar agua.

– Vamos – contestó el añaz. Y el conejo:

– Tú te vas a hacer el muerto y yo me voy a esconder.

Cuando bajó el buitre y vio ál añaz estirado pensó que estaba muerto y se acercó para comérselo, pero el conejo lo empuñó de las patas. El añaz estaba muy molesto con el buitre y el buitre se disculpaba para que lo soltaran.

– No, no, nosotros te soltamos si tú nos regalas la mejor pluma.

– Está bien – dijo el buitre abriendo sus alas para que escogieran. Y es así como tuvieron todas las cosas que Dios les había pedido.

Al llegar donde Él, Dios les preguntó:

– ¿Cómo han hecho para conseguirlo? El conejo y el añaz contestaron:

– Al león lo engañamos diciendo que estábamos tumbando el monte para casarnos y como él es más grande era mejor que la princesa se casara con él. Para conseguir las lágrimas de la culebra, le escondimos su veneno. Después para conseguir la mejor pluma del buitre, el añaz se hizo el muerto, yo me escondí y lo empuñé de las patas, para soltarlo nos tuvo que dar la pluma más bonita.

– Muy bien – dijo Dios, agarró la correa y le dio dos correazos al añaz, por eso tiene la franja blanca y al conejo le jaló las orejas, es la razón de que sea bien orejudo, y les dijo: – Si yo les diera más fuerza más mentirosos serían, así se quedarán mejor.

**Los animales del patrón**[608]

E1 patrón tenía un burro con el que sacaba leña y agua, también tenía un pavo, un ovejo[609] y un perro. Cuando se acercaba el día del santo del patrón, mandaron al burro a buscar leña y agua.

Después dijeron:

– Ahí está el ovejo para comérnoslo. – Y el ovejo escuchaba. – Ahí está el pavo para que lo horneen. Y el perro para que ladre a los que vienen sin ser invitados.

El burro dijo:

–Me van a joder cargando agua y leña todo el día.

El ovejo dijo:

– Y a mí me van a matar.

Y el pavo dijo:

– A mí me van a hornear.

El perro dijo:

– A mí me van a tener ladre y ladre.

–No nos conviene, mejor nos vamos – dijeron todos los animales. Y se fueron, anda y anda. Amaneció y el patrón no los encontró. Los animales llegaron hasta un cerco que no podían pasar.

– Yo corro y salto – dijo el ovejo.

– Yo vuelo y paso – dijo el pavo.

–Yo también salto, – dijo el perro – pero ¿cómo vamos a dejar al compañero burro?

– No me dejen – dijo el burro.

[608] Tomado íntegramente de GUERRERO TORRES, Houdini (coord.) *Cuentos populares 2*. Piura, CCDBP, 2003, págs. 26-28. Su informante fue Baltazar García Elizalde, de Ocoto Alto, en Tambogrande.
[609] En Piura, carnero.

– A ver, – dijo el perro – párate en dos patas y yo te alzo de atrás.

Así lo hicieron, pero el perro en lugar de alzarlo le pegó un mordiscón en el culo y el burro saltó hasta el otro lado. Así siguieron, anda y anda, anda y anda. Se encontraron con el río, que estaba crecido.

– Yo paso nadando – dijeron el perro y el burro.

– Yo de un vuelo estoy del otro lado – dijo el pavo.

– Y yo ¿cómo paso? No me dejen – dijo el ovejo.

El burrito tenía una llaga en el espinazo de tanto trabajar.

– Yo te paso – le dijo – pero no me vayas a tocar la llaga porque te dejo en medio del río y te ahogas.

Y el burro iba pasando al ovejo, pero casi llegando a la otra orilla el ovejo le toca la llaga y el burro pega un sacudón y lo bota al agua. Entonces brincó el perro y lo sacó. Así se fueron todos juntos hasta que los agarró la noche.

– Durmamos por aquí –dijeron todos. – Pero ¿si viene un animal y nos come?– dijeron.

– Yo vuelo hasta arriba de un monte y ahí duermo tranquilo – dijo el pavo.

El burro dijo:

–Yo me quedo aquí abajo.

– ¿Y yo? – dijeron el perro y el ovejo.

Sólo el pavo se salvaba. Llegó el tigre, se los iba a comer. Le echó mano al ovejo. El burro daba patada y patada, el perro mordía y mordía, defendiendo al ovejo mientras el pavo desde el monte gritaba:

– ¡Échamelo para acá, échamelo para acá!  El tigre no pudo comerse al ovejo y se fue dolorido de tanta patada y mordiscones.

–Y eso que no me agarró el que estaba gritando de arriba – pensó el tigre – porque si no me matan.

### 4.2 Los animales y el hombre

**La hija del rey** [610]

Ella era bien seria y se iba a casar con el que la hiciera reír. Así lo había dispuesto el rey, su padre. Avisaron a todos los pueblos y ciudades para que fueran los hombres que la pudieran hacer reír. Un huérfano, pobre, humilde, se fue a gustar el concurso pero no pensaba participar. Tomó su acémila vieja, la ensilló y se fue. En el camino le salió el ratón.

– ¿Te vas a la fiesta?– dijo el ratón. – Llévame.

–No, – dijo el huérfano – no te llevo.

Pero el ratón insistió:

– Llévame, por favor, méteme en tu alforja y llévame.

Y lo llevó. Más allá se encuentran con una culebra.

– ¿Dónde te vas? Me voy a gustar el concurso de la hija del rey, que se va a casar con quien la haga reír.

– Llévame, dijo la culebra, yo también quiero gustar.

Abrió la alforja y cargó a la culebra. Llegó al lugar de la fiesta, mucha gente grande, importante, caballeros, que salían a hacer sus chistes y sus gracias para la niña. Pero ella no se reía con ninguno. El huérfano estaba parado lejos, parado en un borde con su acémila. La niña alcanzaba a verlo, y como la acémila se había estado durmiendo justo se cayó y él también se cayó, para un lado cayó la bestia, para otro lado el muchacho, y de la alforja salieron el ratón y la culebra, asustados porque casi los aplastan. Ahí la niña empezó a reírse. Entonces dijeron que él tenía que casarse con ella, pero como

[610] Tomado íntegramente de GUERRERO TORRES, Houdini (coord.) *Cuentos*...págs. 17-19.

la injusticia viene de antes, la gente del rey no quiso que se casaran porque ella era rica y él era un pobre huérfano. Entonces ella se casó con otro hombre importante. Después de la boda, el rey le hizo una casa para que vivieran ahí, y cuando regresaron de su viaje de boda el ratón se metió a los pies de la cama. La culebra en la cabecera hacía dormir al hombre. Vino la noche, el hombre dormía y dormía y el ratón aprovechó para ensuciar toda la cama con porquería. Al día siguiente la niña vio la cama toda sucia y dijo: Este hombre no me conviene, es un dormilón, un haragán y además muy cochino. La niña le contó a su padre, el rey, y le pidió que se llevara a ese puerco dormilón y trajera al huérfano. Así fue y gracias al ratón y la culebra el huérfano se casó con la hija del rey.

**El saber de los animales** [611]

Pedro era bueno y alegre y le gustaba trabajar porque su familia era pobre. Cierto día salió en busca de trabajo y llegó donde un buen señor que lo acogió, encargándole el trabajo de pastear el ganado y lo crió como si fuera su hijo. El niño vivía muy alegre al lado de su patrón.

Hasta que un día advirtió que cuando salía a pastear todos los animales se dirigían hacia él. Preocupado por saber qué le querían comunicar, se arrodilló diciéndole a Dios:

–Ay, Dios ¡cómo me dieras el saber de los animales!

Y todos los días repetía lo mismo. Una mañana que bajaba con el ganado encontró a una señora que le preguntó:

– ¿Dónde vas, muchachito?

– Por aquí señora, a pastear el ganado.

– ¿Es tuyo el ganado?

– No – dijo él – , es de mi patrón.

– Y ¿qué es lo que más deseas en tu vida?– dijo la señora.

– Yo lo que más deseo – dijo el niño – es el saber de los animales.

– ¿Y para qué quieres este saber?

– Para entender lo que quieren comunicarme cuando cantan, saltan y balan a mi alrededor.

– Yo te daré ese saber – dijo la señora – pero no se lo comentes a nadie, porque si lo haces, mueres.

– No, señora, lo que Dios me dé no lo sabrá nadie.

[611] Basado en BAYLÓN, Anahí (coord.) *Cuentos populares*, págs. 19-24.

– Muy bien hijo, Dios en este momento te va a dar el saber de los animales, y el día que te quieras morir, haces tu cajón, compras velas, las enciendes y te encierras en el cajón.

Luego la señora desapareció.

Así fue como Pedro, entendió el saber de los animales. Todos los días regresaba junto con sus ovejas y cabras a su casa donde jugaba, comía y descansaba muy feliz al haber logrado lo que tanto anhelaba. Pasó el tiempo, Pedro tenía bastante dinero y una granja con ganado que le había dado su patrón, quien era como su padre. Un día le dice el patrón:

– Oye, hijo, no vayas a pensar que te estoy *corriendo*[612], pero ya estás grandecito y es hora que busques una mujer y te vayas con ella a criar animales.

Pero Pedro, que era muy joven y le gustaba el trabajo, no tomaba interés en casarse y no quería saber nada de las mujeres. Una mañana cuando desayunaban, el patrón le dice a su mujer:

– Oye, sabes, Pedro no quiere casarse, yo he pensado que lo hagamos casar con nuestra hija. Así, con la fortuna de ella y la de él serán otros en la vida.

Los dos estuvieron de acuerdo y llamaron a la hija:

–Mira hija, queremos que nos des el gusto de casarte con Pedro.

– Pero papá – contestó la chica – ¿cómo me dices eso si Pedro es como un hermano?

– Hija, nosotros te decimos que Pedro tiene una fortuna y es mejor que se casen y se quede aquí antes que otra mujer se lo lleve.

[612] Echando.

Finalmente la hija aceptó. Al llegar Pedro de pastear se reunió con la familia para almorzar y cuando terminaron el patrón dijo:

– Mi señora y yo queremos que nos des el gusto de casarte con nuestra hija.

– Ay, patrón – dijo Pedro – no querrá aborrecerme, ahí está su hija, que lo diga, yo nunca le he faltado el respeto, somos como hermanos[613].

– No es eso, hijo, – dijo el patrón – nosotros queremos que te cases con ella.

Después de mucho, Pedro aceptó, se casaron y el patrón les dio un terreno donde Pedro construyó una casita en la loma, aunque siguieron viviendo con el patrón. El tiempo pasó y Pedro tenía una gran cantidad de ovejas y cabras. Un día amaneció una cabra muerta, pero el patrón no le dio importancia porque tenía bastante ganado. Otro día fueron dos cabras muertas y así hasta llegar a quince. Entonces el patrón y Pedro acordaron quedarse a cuidar el ganado, pero durante las quince noches que cuidaron no amaneció ninguna cabra muerta. Grande fue su sorpresa cuando la primera noche que no cuidaron amaneció otra cabra muerta. La noche siguiente el patrón se quedó nuevamente a cuidar al pie del corral pero lo hizo solo. Pedro tenía un perro y como conocía la lengua de los animales decidió quedarse fuera de su casa sin que el patrón se diera cuenta, así cuando los animales canten, ladren o aúllen, saber qué le comunican. Eran las once de la noche cuando los *ganachos* empezaron a aullar:

– Vengan lobos, *pa*' que maten cabras *pa*' nosotros comer.

[613] El personaje cree que lo acusan de haberse acostado con la chica.

Y llegaban los lobos y de un golpe las mataban, por eso es que las cabras amanecían muertas sin estar enfermas.

Andando el tiempo, Pedro decidió irse a su propia casa. Montó en su caballo e hizo montar a su mujer, que estaba embarazada y tenía ya dos hijos crecidos, en una yegua preñada. El patrón le pidió a Pedro, antes que se fuera, que dejara un cachorrito para que hiciera bulla por las noches y les avisara. El perro, al escuchar empezó a ladrar diciendo:

– Ay, si mi dueño me deja es porque va a morir.

Pedro al escuchar lo que decía el perro se resiste a dejarlo e inicia su camino. Al rato el caballo se pega a la yegua y le dice:

– Espérame yegua, que ya no avanzo.

– Anda flojo – dice la yegua – con uno que vas cargando ya no avanzas, y yo que llevo cinco voy muy bien.

Pedro, al escuchar lo que dicen los animales lanza una carcajada, y su mujer le pregunta[614]:

– Pedro, ¿de qué te ríes?

Recordando lo que había dicho la señora, le contestó que no se reía de nada. Pero la esposa insistió:

– Quien de sus mañas se acuerda, solito se ríe.

La mujer empezó a desconfiar y no dejaba de molestarlo, hasta que Pedro se dio por vencido y le dijo:

– Bueno mujer, avanza que cuando lleguemos a la casa te cuento todo, pero antes tienes que ir donde un carpintero para que haga una caja a mi

[614] Esta parte es idéntica a la sección final del cuento "el asno, el buey y el labrador" que en *Las mil y una noches* el padre de Sherezade le refiere a su hija para convencerla de que no se case con el sultán.

medida y compras un paquete de velas, porque luego que te haya contado me moriré.

Cuando llegaron a su casa, la mujer hizo todo lo que Pedro le había indicado, cuando regresó con el cajón y las velas, Pedro se acostó en el cajón.

A su lado estaba su perrito y cuando un gallo pasó por encima del cajón, el perrito le dijo:

– So atrevido, deja a mi amo, ¿no ves que está a punto de morir, y todavía pasas por encima de él?

– Se muere por tonto – contestó el gallo –. Yo tengo un montón de mujeres y las domino a todas, y él con una no puede y todavía se va a morir. Pedro al escuchar lo que decía el gallo se levantó y con un látigo comenzó a castigar a su mujer, hasta que le pidió perdón por haber pensado mal de su marido y desde ese momento vivieron felices en su casa con hijos y animales.

### 4.3 Cuentos de costumbres

#### El millonario, el cura y el juez[615]

Tiempo atrás vivió un millonario que tuvo tres hijos. Estos llegaron a crecer y junto a su padre forjaron una cuantiosa e inmensa fortuna. Cierto día los hijos, viendo la penosa situación por la que atravesaba su padre, quien estaba a punto de morir, empezaron a preguntarse qué es lo que harían respecto a lo que estaba sucediendo. Ellos dijeron:

–Ya murió nuestra madre y nuestro padre esta a punto de morir, ¿qué hacemos ahora?

Uno de ellos dijo:

– Hay que hacerlo testar.

Otro dijo:

– Hay que ira ver al padre para hacerlo confesar.

Y finalmente el tercero aceptó lo que sus dos hermanos le propusieron.

–Vamos a Bernal, allí hay un cura y un juez – dijo uno de los hermanos. Y así se fueron a buscar a las dos personas.

Al llegar donde el cura le dicen:

–Señor cura, queremos que vaya a ver a nuestro padre – y este cordialmente acepta su pedido, pero les dice que sería conveniente que busquen también un juez y les mostró el lugar donde lo podían encontrar. Al

[615]Este texto es la transcripción del relato oral Juan Galán Vite, de Sechura. Fue recogido por César Otoya Panta en 2003 el marco del proyecto *Sechura, la palabra del desierto*, del que se ha hablado en la introducción general. La transcripción se debe a Mirtha Chong, estudiante de la Universidad Nacional de Piura.

llegar al lugar se presentaron al juez, este aceptó la petición y acordaron ir a la casa del millonario a las tres de la tarde.

En la casa estaban preparando al finado y en ese instante llegaron el cura y el juez. Ambos sabiendo de la fortuna que el moribundo poseía deciden planear algo entre los dos:

–El moribundo tiene harta plata, hay que decirle que nos deje algo *pa* nosotros.

Así fue que los dos entraron a hablar con el hombre. Primero se acercó el cura y le dijo:

– ¿Cómo estas hermanito?

Este le respondió:

– Aquí estoy que ya me voy.

El cura procede a confesarlo y a darle una serie de bendiciones y oraciones para que su alma se vaya en paz y mientras lo hacía le dice al enfermo:

– No te vayas a olvidar de dejarme algo *pa* mí.

Y el hombre le contesta:

– No te preocupes hermanito, te tendré en cuenta.

Después de terminar el cura, entra el juez para testar. Este empieza a testificar todo lo que el millonario dejaba de su fortuna a sus hijos, familiares y amigos, y mientras lo hacía le pregunta:

– Hermanito ¿habrá algo *pa* mí?

Entonces el millonario le contesta:

– Claro que sí hermanito, no te preocupes.

Y el juez le vuelve a decir:

–Pero no te vayas a olvidar de mí.

Pasadas unas horas, viéndose que aún no era nombrado por el millonario, el juez un poco desesperado se acerca al cura y le dice:

– Oye, aún no dice nada *pa* nosotros.

El cura le responde:

– Espérate, que ahorita nos dice algo.

Ambos estaban a la expectativa de lo que el millonario iba a decir en ese momento. Este con una voz débil dice finalmente:

– Mi alma se va al cielo,

mi cuerpo a la sepultura,

mi verga *pal* señor juez

y mis *trolas*[616] *pal* señor cura.

[616] Testículos.

**El gringo y Pan Con Dulce**[617]

La fama de Pan Con Dulce era tan grande que un gringo muy rico vino desde su país para proponerle una competición. Cuando le encontró le dijo:

– Vamos a ver quién es más inteligente. Yo le hago dos preguntas y usted a mí otras dos. Si uno de nosotros no sabe contestar, el otro gana.

– ¿Y qué apostamos? – Dijo Pan Con Dulce – porque yo soy pobre.

– Si usted gana, yo le doy mi fortuna. – Dijo el gringo. – Y si yo gano, todo el mundo debe decir que yo soy más *vivo* que Pan Con Dulce.

Así lo acordaron, y el gringo empezó a preguntar:

– Dígame, Pan Con Dulce, usted que es pescador: cuando sube la marea, ¿De dónde sale tanta agua?

Pan Con Dulce se quedó pensando y al fin dijo:

– No sé, señor. Mis padres nunca me enseñaron eso.

Y el gringo dijo:

– Entonces gano uno a cero. Y dígame, Pan Con Dulce, usted que es pescador: cuando baja la marea, ¿A dónde se va tanta agua?

– Tampoco lo sé, señor. Mis padres nunca me enseñaron eso.

– Entonces gano dos a cero – dijo el gringo. – Le toca preguntar.

– Dígame, señor, – dijo Pan Con Dulce – cuando *se le para el huevo*[618], ¿de dónde sale tanta carne?

La gente alrededor se rió. Colorado de vergüenza, el gringo dijo:

– No sé.

– Entonces vamos dos a uno. Y dígame, señor, cuando se le baja, ¿a dónde se va tanta carne?

[617] Testimonio de César Amaya, pescador de Sechura, recogido en octubre de 2012.
[618] Tiene una erección.

– Tampoco lo sé – dijo el gringo.

Quedaron empatados, dos a dos. El gringo se marchó a su país contento porque no había perdido su fortuna con Pan Con Dulce. Y Pan Con Dulce también quedó contento, porque ni el gringo le ganó a *vivo*.

**Juan Jugador**[619]

Un hombre llamado Juan no trabajaba, su vida era jugar. Ya la gente no le hacía caso porque no hacía más que jugar, así que decidió irse a otro sitio. Por el camino encontró a un viejito.

– Hola viejito, ¿*pa*' dónde te vas?

– Por aquí ¿y tú?

– Yo, – dijo el jugador – me voy a cualquier sitio porque en mi tierra ya nadie quiere jugar. Y tú ¿no llevas plata para jugar?

– Yo no, contestó el viejito.

Siguieron juntos el camino cuando más allá le dio hambre a Juan.

– Viejito, me ha dado hambre, – dijo el jugador– ¿no tendrás comida?

–No, pues, no hay –contestó el viejito. Más adelante, otra vez:

– Viejito, me mata el hambre ¿qué comeremos?

– Ya habrá –contestó el viejito.

Más adelante vieron un rebaño de ovejas.

– Viejito, agarrémonos una oveja para comer, porque el hambre me mata.

– Bueno, pues – contestó.

Después de varios intentos agarraron la más chiquita. Mientras el viejito iba a buscar agua para cocinar la oveja, Juan la limpió, sacó los riñones, prendió la candela, los asó y se los comió. Cuando regresó el viejito con el agua preguntó:

[619] Tomado de BAYLÓN, Anahí, (coord.) *Cuentos populares*, págs.55-59. Su informante fue Felipe Zapata Otero, de Palo Blanco, en Suyo. Obsérvese que este cuento es idéntico al español de "Juan Soldado", salvo que en esta versión el viejito es Jesús. Aunque tiene elementos que podrían considerarse propios del cuento maravilloso, para incluirlo en la categoría de cuento de costumbres me remito a la clasificación del cuento popular hispánico de RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos al amor*...págs. 54-60.

– Juan ¿y los riñones de la oveja?

– No ha tenido riñones – le contestó Juan.

El viejito no preguntó más, cocinaron, comieron y se fueron. Más allá, entrando aun pueblo, Juan se adelantó para ver si había gente para jugar. Pero nadie quería y regresó donde el viejito.

– ¿Y qué hay en el pueblo?

– Nada más que un enfermo que no se puede parar – dijo Juan.

– Anda y pregunta –dijo el viejito – cuánto pagan por curarlo.

Juan volvió al pueblo y le dijeron que pagaban un talego de plata por curar al hombre. Fueron los dos al pueblo a ofrecerse para curar al enfermo.

– Nos tienen que dejar hacer lo que sea para curarlo y nos tienen que pagar lo que pedimos – dijo el viejito – pero si no lo curarnos perderemos la vida nosotros.

Pidió un cuchillo fino, una fuente limpia y un hacha. Después pidió que le trajeran leña recién cortada, una olla grande y que prendieran el fuego. El viejito degolló al enfermo con la cuchilla, juntó toda la sangre en la fuente, luego con el hacha picó toditita la carne y la echó a la olla a hervir. Juan atizaba el fuego. Cuando se cocinó toda la carne y el hueso, pidió hojas de plátano, vaciaron la carne en la fuente y el viejito preguntó:

– ¿Cómo se llamaba el enfermo?

– Fulano de tal – le dijeron.

– Fulano de Tal, levántate – gritó el viejito.

Y el hombre se levantó, exactito y nuevecito. Enseguida les entregaron el talego de plata. Entonces Juan no pensó más en jugar sino en seguir curando.

Se fueron juntos los dos y al llegar a otro pueblo, Juan preguntó si había otro enfermo. Como había corrido la voz que andaban dos hombres que sabían curar, les mostraron a un hombre que no podía caminar. Hicieron lo mismo y les dieron otro talego de dinero. Cuando tuvieron tres talegos de plata, el viejito mandó a Juan de regreso porque su familia lo estaba esperando, pero antes distribuyeron la plata: un talego para Juan, otro para el viejito y otro para Para. Juan protestó pero el viejo insistió: un talego para Juan, otro para el viejito y otro para Para.

– ¿Y quién es Para?– preguntó Juan.

– Es el que se comió los riñones de la oveja – contestó el viejito.

– Yo me los comí – dijo Juan.

– Ah –dijo el viejito – entonces agarra tú ese talego, pero ya sabes, te vas a tu casa y nunca te pongas a hacer lo que no sabes.

– No te preocupes, viejito – dijo Juan.

Se separaron y Juan no hizo caso, se fue a buscar enfermos. Llegó donde un enfermo y empezó a hacer lo mismo, pero cuando llegó el momento de hacer que el enfermo se levantara, no pasó nada. Insistió Juan y nada. Salió corriendo a buscar al viejito, por fin lo encontró y le dijo que había un enfermo y que estaba todo listo, sólo para que lo levante. Y cuando el viejito lo llamó, el enfermo se levantó[620]. Después se fue Juan a su pueblo y ya nunca más jugó.

[620] El elemento del enfermo que se cura tras ser desangrado, descuartizado, hervido y vuelto a la vida es muy arcaico en la tradición indoeuropea. Así, Medea rejuvenece de esta forma al padre de Jasón y, cuando las hijas de su enemigo Pelias intentan hacer lo mismo con su padre, no lo logran. Véase GRAVES, Robert, *Los mitos*... págs. 625-671. Según Propp, este motivo remite a una fase del rito inciático preneolítico: el iniciando era ritualmente descuartizado y rejuvenecido antes de volver a la vida como adulto. PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*... págs.132-139.

**El muchacho de la ternera**[621]

A este muchacho se le murió su padre y quedó con su mamá, que pasado el tiempo le dio un padrastro. Este era muy borracho y pronto empezó a vender las vaquitas. El muchacho tenía una ternerita y al ver que el padrastro vendía todo el ganado, se fue al cerro jalando su ternera. Llegado al cerro lo asaltaron tres bandidos y lo obligaron a matar a la ternera. Una vez que sacaron el cuero, salaron la carne, dejaron el resto y se fueron. Y él atrás iba siguiéndolos. Llegados a una casa a la que entraron, principiaron a discutir. El jefe decía:

– Tenemos carne .para quince días. Mañana temprano, a las cinco de la mañana, me van a traer una muchacha del pueblo, la primera que encuentren.

El muchachito había estado escuchando por la ventana y al oír esto fue donde su prima a pedirle prestado un vestido y a las cinco en punto les salió al encuentro a los rateros:

– Buenos días señorita.

– Buenos días señores ¿*pa ónde* bueno?

– Por aquí, a pasear al pueblo, ¿y usted?

– Soy maestra, me voy a la escuela.

– Suba, señorita, al caballo para llevarla.

– No, no, yo no.

– Suba señorita – y al fin subió.

– Por aquí no es el camino.

– Sí señorita, por acá es más derecho.

Partieron y al llegar a la casa del patrón le dijeron:

[621] Tomado de BAYLÓN, Anahí, (coord.) *Cuentos populares*, págs. 6-11. Su informante fue José Seminario Palma, de Locuto, en Tambogrande. Obsérvese que este cuento es idéntico al español de "Juan el de la vaca".

– Apéese, señorita, para que tome desayuno.

Ahí estaba el bandolero, sentado a la mesa.

– Venga señorita – dijo, y le invitó desayuno, conversaron. El bandolero mandó a sus hombres, a uno a comprar fruta y al otro licor. Al irse los compinches el bandolero se quedó solo con la señorita. La sacó a pasear al jardín, le enseñaba todo, hasta la plata que tenía. De pronto la señorita vio un aparato que llaman cepo y preguntó:

– ¿Y eso para qué es?

– Ahí castigo a quienes no me hacen caso

– ¿Y cómo los castiga? A ver, haga usted para que yo vea.

El hombre metió la cabeza y la señorita bajó la palanca y lo dejó preso.

Le dijo:

– Yo no soy señorita, soy el muchacho de la ternera y aquí me las vas a pagar.

Le bajó el pantalón, trajo el chicote y principió a pegarle.

– Ah, zamarro, ahora me vas a pagar la ternera, bien pagada – y le seguía dando. Una vez que lo rajó bien del espinazo, agarró la talega, la llenó bien de plata y se fue.

– Mira mamá, me han pagado la ternera. Y usted que estaba molesta pensando que yo la había regalado. Y mira, que me han pagado una parte nomás y me falta el resto. Mañana me voy a cobrar.

En tanto, cuando los bandoleros regresaron a la casa con la fruta y la cerveza, encontraron al jefe preso en el cepo.

– *M'ijitos* sáquenme, que ése no ha sido señorita sino el muchacho de la ternera.

Lo sacaron bien desollado y lo curaron porque se quejaba mucho.

A la noche el muchacho estuvo otra vez junto a la ventana escuchando lo que hablaban. El hombre se quejaba.

– Mañana se van a las cuatro de la mañana a traerme al cura para que me confiese, no vaya a ser cosa que me muera.

El muchacho que escuchaba se fue donde el padre cura.

– Padre cura, buenas noches.

– Buenas noches hijito ¿qué haces por acá?

– Me he anochecido, padrecito, y quiero que me dé posadita.

Conversando con el cura le pidió su hábito.

– Présteme, padre, y mañana cuando venga le contaré.

– Ya, hijito.

A las cuatro de la mañana se vistió de cura y salió al encuentro de los bandidos.

– Padrecito, buenos días ¿adónde bueno? Padrecito, nos vamos a buscarlo porque hay un enfermo y quiere que lo confiese antes de que muera.

– No, hijito, me voy a hacer unas misas y no puedo quedar mal.

– Pero padrecito, si no se demora.

– Bueno hijitos, vamos pues, no vaya a ser cosa que se muera sin confesión y luego yo soy el culpable.

Llegaron a la casa y al ver al jefe de los bandidos todo lastimado le preguntó qué le había pasado. El bandolero dijo:

– Me fui a montar un caballo, me golpeó y me he lastimado todo.

– Ah, ya hijito, manda a uno a comprar agua de azahar y al otro colirio para ponerte.

Cuando los dos se fueron, el muchacho principió a decir:

– Ah zamarro, yo no soy cura, soy el muchacho de la ternera y vengo a cobrar.

Le bajó el pantalón y lo desolló otra vez. Llenó la alforja de plata y se fue.

– Mamá, mamá, buenos días, ya me pagaron el resto de la ternera, ya no me deben.

Cuando llegaron los bandidos con las medicinas, el jefe les dijo:

– Ese no ha sido padre cura, sino el muchacho de la ternera y otra vez me ha dejado chorreando sangre. ¡Ay, hijitos, ya no se va a poder robar!

Y en la noche estaba otra vez el muchacho cerca de la ventana escuchando:

– Mañana me van a traer un padrillo[622].

A primera hora se fueron a buscar el toro, pero el muchacho que había escuchado le avisó al dueño y le dijo que él quería empuñarlos[623]. El hacendado dispuso gente para cuidar y cuando llegaron los bandoleros lazaron al toro y los peones los agarraron y ataron. El muchacho los marcó en las nalgas con un sello que decía "el muchacho de la ternera". Después los dejaron amarrados y el muchacho se fue a ver al jefe de los bandidos, le dijo que era un doctor que iba a curarlo. Le pidió que se volteara para ponerle una inyección y ahí nomás lo marcó con el sello "el muchacho de la ternera".

– Yo no soy doctor, soy el muchacho de la ternera. Sinvergüenza, te comiste mi vaquita.

Más tarde llegaron los bandoleros y lo encontraron llorando.

[622] Semental.
[623] Atraparlos.

– Ah, hijos, ya no se va a poder robar. Mañana se van a buscar trabajo.

Fueron a pedir trabajo en la plaza donde se juntaban los jornaleros para que los contratasen. Llegó el muchacho y dijo que se llevaría dos peones. Pero sólo a los que estaban marcados con “el muchacho de la ternera”.

– Díganme, – dijo el muchacho, ¿no tienen algún amigo que también quiera trabajar?

– Sí, señor, – dijeron – y fueron a buscar al jefe para que también le diese empleo.

Llegaron los tres bandoleros a trabajar en la hacienda, y el muchacho los mandó a hacer el trabajo más duro.

– Pero no, señor, que no vamos – protestaban ellos.

– ¿Cómo que no? Ustedes son míos, están marcados “el muchacho de la ternera”.

Y se los llevó y hasta ahora están trabajando.

**Los dos hermanos** [624]

En Locuto vivían dos hermanos, uno pobre y otro rico. El rico tenía abundante ganado cabrío y vacuno. Un día el pobre le dice a su mujer:

– Le voy a robar un toro a mi hermano, nosotros no tenemos qué comer y mi hermano que tiene tanta plata no me da siquiera algo.

Se llevó, pues, el toro y lo amarró en una quebrada bien choposa[625]. De mañana llegó un peón diciendo:

– Señor, señor ¿no ha llegado por aquí el toro de su hermano?

– No.

Al poco rato llega el hermano y dice:

– Mira hermano, se me ha perdido mi padrillo, el mejor de mis toros. Vamos a buscarlo.

– Vamos. – después de un tiempo, el hermano pobre hizo como que seguía un rastro: – Mira hermano, aquí llevan tu toro jalando, vamos a seguirlo. A ver, búscate unas escopetas porque enesta vega vamos a encontrar al toro amarrado.

Lo sabía porque él mismo lo había dejado así amarrado. Principiaron a disparar y al oír los tiros el toro salió a la carrera directo al corral.

– Hermano, qué lindo, tú eres adivino ¿Cómo has adivinado que estaba en esta vega?

– Sí hermano, yo soy algo adivino – dijo el pobre.

– ¿Cuánto te debo?

– Bueno, hermano, tú verás pues.

[624] Tomado de BAYLÓN, Anahí, (coord.) *Cuentos populares*, págs.3-5. Su informante fue José Seminario Palma, de Locuto, en Tambogrande. Obsérvese que este cuento es casi idéntico al español de "Tío Grillo, el adivino".
[625] Donde hay chopes.

Pasado un tiempo, el hermano rico sostuvo una conversación con unos señores. Uno de ellos le dijo:

– Has de saber que mi hija está de matrimonio y se le ha perdido el aro, el novio se ha molestado y ya no se casa.

El rico contestó:

– Mi hermano es adivino, él les dirá quién tiene el aro.

Fueron a verlo y el rico le contó. Acordaron que el pobre fuese con aquellos señores para ayudarles. Antes de salir el hermano pobre dijo a su esposa:

– A las doce en punto del día sacas lo más bonito que tengamos en la casa y le pegas candela hasta que se queme.

Se fueron los hermanos en el carro y cuando eran las doce dijo el pobre:

– Paren el carro, por venir a hacer de adivino se ha quemado mi casa, regresemos ahorita.

Cuando regresaron la mujer le dijo:

– ¿No ves? Por irte ya se ha quemado la casa, yo me he salvado con mis hijitos.

Los señores al oír esto le dejaron plata para hacer la casa de nuevo. Después salieron y cuando llegaron a la casa, el hermano pobre pidió un cuarto para estar solo tres días, y que le mandaran la comida y así poder adivinar. Los muchachos que atendían eran tres y le llevaron desayuno, almuerzo y comida. El primer día el hermano pobre dijo:

– Llegó uno, me faltan dos.

El muchacho se aterrorizó porque los ladrones eran los tres sirvientes, y creyó que el hermano pobre lo había adivinado y sabía que él era uno. Se lo

dijo a los cómplices, y para comprobar si era cierto, otro de ellos le llevó la comida al día siguiente. Al verlo, el hermano pobre dijo:

– Ya llevo dos, me falta uno.

Él se refería a los días que faltaban para adivinar, pero los muchachos se asustaron y le dijeron:

– Nosotros tenemos el aro, no le vaya a decir al patrón.

– Ah, ¿lo ven? Yo ya sabía que ustedes lo tenían.

Preguntó si tenían un pavo. En efecto, iban a matar un pavo grande para el santo de la señorita. El muchacho indicó que pusieran el aro en el buche del pavo antes de cocinarlo. Cuando llegó el día pactado para adivinar dónde estaba el aro de la señorita, el hermano pobre pidió el pavo y ordenó meterle el cuchillo. Cayó el aro y todos creyeron que él lo había adivinado. Le pagaron generosamente, y muy contento se fue a su casa.

**Los tres amigos y los tres consejos**[626]

Hubo una época en nuestra frontera, peor que la de ahora, en que los años fueron malísimos. No llovía nada de nada sobre nuestras cerrerías. Los cerros se hallaban completamente pelados. Los animalitos, como los chivos, vacas, gallinas, perros y burros eran puro esqueleto. Lo único que reinaba era un sol fuerte que todo lo quemaba. Los algarrobos, gualtacos, ceibos y los overales no eran más que seres cenizos que se retorcían clamando al cielo por un poco de agua.

En Jaguay Alto, un pequeño caserío refundido allí por los cerros, vivían tres campesinos y crianderos de ganado cabrío que eran bien unidos. Se llamaban Domingo, Hortensio y Arnaldo. Acostumbraban a reunirse por las tardes, a jugar casino y a darse esperanzas sobre la pronta llegada de los aguaceros. Así pasaban el tiempo, hasta que un día, Domingo les propuso:

– Bueno, muchachos, ¿qué es lo que estamos esperando aquí? Sólo la muerte nomás; hasta el jaguay[627] se está secando. Vámonos mejor a buscarnos la vida a otro sitio. Yo lo que es, mañana mismo agarro para donde sea.

– Por mi parte, estoy de acuerdo. ¿Qué hacemos aquí, pues? – afirmó Hortensio.

– Por lo que a mi persona se refiere, mañana mismo armamos viaje – dio su palabra también Arnaldo.

Al día siguiente, de madrugada, ensillaron sus flacos jumentos, se despidieron de sus mujeres y de sus hijos, y emprendieron viaje hacia donde

[626] Tomado íntegramente de MAZA VERA, Genaro, *Los tres amigos y los tres consejos*, Piura, Piuranidad, 2007, págs.5-67. Obsérvese que el argumento es idéntico al cuento español de "Los tres consejos".
[627] Jagüey, morera americana.

los llevara la ventura. Muy penosos, pero bien resueltos, salieron de aquel caserío cerreño.

Deambularon días sobre días pasando las de Caín, atravesando cerros, cañadas, caseríos, ya por senderos peligrosos, ya por anchos y descuidados caminos. Por todos lados abundaba la desolación, hasta que por fin, como no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista, se encontraron con un fundo de regular extensión. El dueño era un señor ya anciano y bastante bondadoso. Para suerte de ellos empezaba la siembra y necesitaban trabajadores.

– Bien, muchachos, como ustedes son de lejos, además de su jornal tienen comida y alojamiento gratis –les ofreció don Arturo, el anciano patrón.

– Gracias, señor –habló Domingo a nombre de los tres amigos –. Nosotros queremos pedirle otro servicio.

–Si es que se puede, de mil amores –respondió buenamente el anciano.

–En vista de que ya tenemos aseguradas la comida y la posada, queremos que nuestros jornales nos sean guardados por usted, hasta el día en que nos vayamos de aquí, ya que hemos venido a buscarnos la vida por estas lejanías para llevar alivio a nuestros hogares el día que volvamos.

–De acuerdo, muchachos, me comprometo a guardar vuestros jornales.

Así fue como los tres jóvenes amigos trabajaron durante numerosas campañas agrícolas para aquel señor, sin ver a sus familias y sin poder mandarles nada por la gran lejura que los separaba de sus hogares. Lo único que los sostenía era el pensamiento de ahorrar lo suficiente, como para recompensar a sus seres queridos por las grandes penurias que, sin duda, estarían pasando.

A los quince años de su partida, sintieron fuerte el apego a la querencia y decidieron volver. Luego de la faena, a eso de las tres de la tarde, se dirigieron a la casa hacienda donde fueron recibidos por su patrón.

–Don Arturo, hemos tomado el acuerdo de volver el día de mañana a nuestros ranchitos –le hizo conocer Domingo –. Han sido muchos años lejos de nuestras familias y queremos que tenga listos nuestros jornales para mañana temprano, ya que partiremos de madrugada.

El anciano, bastante apenado, los hizo pasar a la sala de su mansión. Luego entró a uno de los cuartos, de donde regresó con tres bolsas de cuero repletas de dinero.

–Aquí están sus ahorros, muchachos; ni un real menos ni un real más.

Los tres amigos miraron muy contentos los cargados y sonantes talegones, fruto de su laborioso trabajo y agradecieron al anciano que tantas facilidades les había brindado.

–Yo, también, estoy muy agradecido por vuestra buena compañía a lo largo de todos estos arios. Como muestra de mi profundo agradecimiento y en mérito a que ustedes han laborado con honradez y sacrificio, quiero hacer un trato con ustedes.

– ¿Un trato?

–Sí, un trato.

– ¿Qué trato es ése, don Arturo?

–Yo les propongo un cambio.

– ¡¿Un cambio?!

– Sí, un cambio. Yo les doy tres buenos consejos que van a serles muy útiles en sus vidas, a cambio de vuestros jornales. Los consejos se los anuncio

en estos momentos y tienen toda la noche para pensar si es que se los llevan o no. Pero el que acepte llevarse los tres consejos, me dejará sus ahorros; y el que no desea tomarlos podrá llevarse su dinero.

–Pero, patrón, si aceptarnos los consejos ¿qué llevaremos para nuestros hogares? –habló Hortensio.

–Yo lo que es, patrón, no cambio mis jornales por nada –adelantó muy resuelto, Arnaldo.

Domingo, que escuchaba atentamente, intervino:

–Bueno, amigos, Don Arturo ha sido claro. Nada perdemos con escucharlo. Dejemos que nos diga sus consejos. Y ya después, cada uno verá...

El anciano habló con solemnidad:

–Los consejos son los siguientes: El primero: "Nunca dejes lo viejo por lo nuevo". El segundo: "Nunca preguntes lo que no te conviene". Y el tercero: "Nunca te dejes llevar por el primer impulso".

Los tres amigos escucharon con atención aquellos consejos que por primera vez conocían. El anciano los despidió diciéndoles:

–Entonces, tienen plazo hasta la hora de su partida para que me den su última palabra. ¿De acuerdo?...

–De acuerdo –respondieron los tres amigos.

Se encaminaron a la casa donde se alojaban. Hortensio y Arnaldo ya habían tomado su decisión:

–Ni locos para, aceptar el trato; quince años de trabajo por tres consejos, está fregado.

–Pero si nos pide tan alto precio por esos consejos es que deben valer verdaderamente –les alegaba Domingo.

–De valer pueden valer, pero si los tomamos ¿qué llevaremos para nuestras chozas?

Hortensio y Arnaldo, realizada ya su elección, dormían plácidamente. Domingo, sin embargo, se daba vueltas y más vueltas sobre la barbacoa, pensando y repensando sobre los tres consejos. Más se inclinaba por llevárselos, pero lo detenía el tener que regresar con las manos vacías después de tantos años de ausencia. Era ya cerca de la medianoche cuando tomó su decisión: «Bueno, después de todo, hasta aquí he vivido la vida a la más que nunca, sin ninguna ayuda que me oriente en la vida; y un buen consejo es una buena estrella para no cometer errores graves. Lo único que he podido aprender es a leer y a dibujar algunos garabatos, y uno no sabe lo que hay detrás de la vida... Por último ¿qué de raro tiene que sin plata haya venido y que sin plata me vaya?».

Al día siguiente, no bien empezaron a rebuznar los burros y a cantar los chilalos, se levantaron los tres amigos. Mientras arreglaban sus alforjas, Domingo les dio a conocer su decisión y las razones que lo habían llevado a tomar los consejos. Sus amigos, asustados, trataron por todos los medios de hacerlo cambiar de parecer. Pero no lo consiguieron.

Se presentaron ante don Arturo y cada uno fue manifestando su decisión.

Hortensio y Arnaldo recibieron sus sonantes bolsas de cuero. A Domingo le dijo:

–Acuérdate bien de los tres consejos. Ten presente lo que te han costado. Recuerda: “Nunca dejes lo viejo por lo nuevo”, “Nunca preguntes lo que no te conviene” y “Nunca te dejes llevar por el primer impulso”.

De esta manera, los tres amigos, después de quince años, emprendieron el regreso a Jaguay Alto. Marchaban aprisa, ansiosos por hallarse de nuevo en sus hogares. Querían enterarse cuanto antes de la situación

de sus familias. ¡Cómo las encontrarían!

Durante quince días cabalgaron sin ninguna novedad, hasta que se encontraron con un desvío, con una ruta nueva que no conocían. A la entrada de ese sendero estaba plantado un letrero que decía:

« A QUEBRADA HONDA -15 DÍAS »

Quebrada Honda era el lugar más cercano a sus hogares.

–Con este caminito nos ahorraremos unos quince días de viaje –se entusiasmaron.

Uno tras otro entraron por aquel sendero. Habrían avanzado unos cien metros cuando, de repente, Domingo detuvo bruscamente su cabalgadura. En su mente había estallado como un dinamitazo el primer consejo del anciano: "Nunca dejes lo viejo por lo nuevo2.

– ¿Qué pasa, Domingo? –se sorprendieron sus amigos.

–Muchachos, creo que es mejor ir por el otro camino; es una ruta que ya conocemos.

–Pero es muy larga, son quince días más de viaje.

–Sí, pero es más segura. Miren hacia donde va a parar ese sendero: a esa cerrería que no conocemos.

Se formaron dos bandos. Domingo que se apegaba a uno de los consejos que llevaba y que tanto le habían costado. Y el otro bando formado por Hortensio y Arnaldo, quienes querían llegar cuanto antes a sus chocitas.

Como nadie daba su brazo a torcer, se vieron obligados a separarse. Muy apenados se despidieron con fuertes abrazos.

–En Quebrada Honda te dejaremos noticias nuestras –le prometieron Hortensio y Arnaldo a su amigo.

Domingo *desandó* el camino y tomó nuevamente la ruta conocida.

Después de treinta días llegó al caserío de Quebrada Honda. Lo primero que hizo fue averiguar por sus amigos. Para ello se encaminó a un pequeño ranchito donde vendían comida, chicha dulce y licores. Luego de saludar, preguntó a la mujer que atendía la venta:

–Señora, ¿por casualidad no han dejado por aquí algún recado, dos amigos?

– ¿Usted es Domingo? –lo miró con curiosidad la mujer.

–Así es, señora, un servidor.

–Pues, le tengo malas noticias de sus amigos –se apresuró a informar –. Quien ha estado aquí ha sido Arnaldo, vino todo ensangrentado el pobre; dice que en lo alto de la cerrería les salió al encuentro una fuerza de forajidos y que después de robarles todos sus jornales les dispararon con revólveres y carabinas. A Hortensio lo mataron; Arnaldo tuvo suerte porque lo hirieron en el hombro y los facinerosos lo dieron por muerto...

–Bendito sea Dios, y yo que tanto les porfié para ir por el camino que ya conocíamos –se lamentaba

Domingo, llorando por la triste suerte corrida por sus buenos amigos y, sobre todo, por el desdichado Hortensio que había dejado sus huesos por esas cerrerías desconocidas.

–Por esa ruta siempre asaltan –continuaba la mujer – los bandoleros han hecho sus guaridas por esos cerros porque la gente para ahorrarse camino se mete por esos lugares sólidos.

–Y ¿dónde se encuentra Arnaldo?

–Aquí estuvo como una semana curándose las heridas, pero hará unos tres días que se fue. Nos encargó que le avisáramos que va avanzando hacia una hacienda que está como a un par de días de aquí; es de un tal don Damián Bellido, que dicen que está medio loco. Quería trabajar unas semanas en esa hacienda para llevar algo siquiera a su casa, porque esos bandidos lo han dejado en el aire, con la ropa que lleva puesta nomás.

Aquel día reposó en Quebrada Honda. Al día siguiente, continuó nuevamente su camino.

Cabalgando fuerte y descansando sólo algunas horas, al mediodía siguiente, logró divisar el río Chira que, en esa parte de su recorrido, sirve de límite fronterizo con el Ecuador. Las aguas cristalinas corrían provocativas y abundantes. Luego de darse un refrescante y reparador baño, cruzó los linderos de la hacienda de don Damián Bellido, que estaba situada en la margen izquierda del río Chira, en el lado peruano.

A medida que se acercaba a la casa hacienda le llamaba muchísimo la atención el abandono que allí campeaba. No había gente trabajando; y, aunque las tierras se veían buenas y productivas, estaban siendo invadidas por los overales y *borracheras*[628]. Los árboles frutales empezaban a secarse. Aquello más bien parecía un lugar habitado por fantasmas.

[628] Malas hierbas.

Cuando llegó a la casona, aparecieron cuatro perros enormes que con furiosos ladridos se le fueron acercando peligrosamente. Sacando su lampa que iba en la grupa del burro se dispuso a defenderse. De pronto, chirrió la puerta de la mansión y apareció un hombre barbudo y robusto. Era don Damián Bellido.

– ¡Quietos! ¡Vamos, adentro! –gritó con una voz tronante que se paseó por la desolada hacienda. Los perros volvieron a ocultarse de inmediato.

–Buenas tardes, señor –saludó Domingo haciendo un gesto de atención con el sombrero –. Ando en busca de trabajo.

–Esta hacienda no se trabaja ya, forastero; pero pase, tiene traza de haber cabalgado duro. Le invitaré algo de comer.

A diferencia de lo que pasaba con la hacienda, en el interior de la casa todo era aseo y orden. Domingo saludó a una jovencita vestida con ropa muy limpia, pero remendada, que caminaba con dificultad y limpiaba a cada momento muebles, piso y paredes. El ruido metálico que producía al caminar le hizo bajar la mirada hacia los pies de la adolescente. Se horrorizó cuando su mirada tropezó con gruesas cadenas que se enroscaban sobre los tobillos de la simpática jovencita.

–Tome asiento –le invitó el hacendado, señalándole una silla del bonito comedor de caoba que se hallaba en la sala. Luego ordenó con dureza a la encadenada joven: –Hija, tráenos algo de comer.

Domingo profundamente extrañado por el abandono de la hacienda y por el encadenamiento de la jovencita, se aprestó a preguntar:

–Disculpe, don Damián....

En aquel instante sintió como un latigazo y le vino a la memoria el segundo consejo del anciano: “Nunca preguntes lo que no te conviene”. Ya no se atrevió a lanzar la pregunta.

– ¿Decía usted? –lo interrogó a su vez el hacendado con una mirada maligna que lo atemorizó.

–Mucho le agradecería que me regale un poco de agua para tomar; la sed es la que más me mata –disimuló por su parte Domingo.

– ¡Trae agua, hija! –gritó en un tono que demostraba desencanto.

La joven con gran dificultad le llevó el agua; después sirvió deliciosos platos de comida. Domingo comió hasta chuparse los dedos, dejando algunos restos nomás.

–Ven, hija, come –señaló hacia el piso don Damián.

La encadenada se arrodilló debajo de la mesa y el hacendado empezó a tirarle las sobras de la comida. La joven las recogía y se las llevaba a la boca.

Ante este triste espectáculo, Domingo se frotaba los ojos creyendo que era una pesadilla lo que estaba viviendo. Aquello era el colmo de los colmos. Su curiosidad empezó a desbocarse y sintió el fuerte impulso de averiguar los motivos de tan extraña situación. Pero, nuevamente, volvió a golpear su memoria el segundo de los consejos comprados a cambio de quince años de grandes esfuerzos y sacrificios: “Nunca preguntes lo que no te conviene”. Trató de frenar la curiosidad que lo hincaba. «Todo esto es muy raro. Quién sabe si con mis preguntas desato un aguacero de malos recuerdos y pasiones que me hagan salir mal parado». Se hizo el firme propósito de apegarse fielmente al segundo consejo.

El hacendado, por su parte, lo estudiaba con gran curiosidad, como si esperase algo de él. Domingo se levantó de la mesa para despedirse.

–Muchísimas gracias por su hospitalidad, don Damián; ahora tengo que irme porque todavía tengoun largo trecho por delante.
–Pero, amigo, cómo se va a ir. Se le nota muy cansado, quédese a cenar con nosotros y duerma aquí. Mañana ya más descansado podrá seguir viaje a su cerrería. Vamos, acepte por favor.

–Bueno, no me caería mal descansar bien durante una noche.

–Hija, ¡prepara un cuarto para nuestro huésped!

Durante la cena se repitió la misma situación de la anterior comida. Luego, fue guiado a uno de los dormitorios donde cayó pesadamente.

Al día siguiente se levantó muy temprano dispuesto a salir rápidamente de allí. En la sala lo esperaba el hacendado con el desayuno servido.

Mientras desayunaba, la joven volvió a recoger las migajas que el despiadado padre le arrojaba.

Una vez que hubo terminado el desayuno:

–Muchísimas gracias por su hospitalidad, don Damián; a usted señorita, muchas gracias también. Ahora sí tengo que seguir mi camino.

El hacendado lo acompañó a la puerta, incluso lo ayudó a ensillar su burro. Montó y empezó a alejarse de aquel lugar extraño.

De pronto, unos gritos lo detuvieron:

– ¡Amigo, espere! ¡Deténgase por favor!

Volvió su cabalgadura. Era don Damián que, gritando, corría hacia él.

– ¿Qué pasa? –preguntó extrañado.

– ¡Necesito hablar con usted!

– ¿Hablar conmigo? ¿Sobre qué?

–Pues, sobre todo lo raro que le habrá llamado la atención aquí, sobre mi descuido personal, sobre el porqué no se trabaja esta hacienda. Pase por favor a la casa –suplicó.

–Bueno, don Damián, si eso es lo que usted quiere.

Otra vez se encontró en el interior de la casona. El hombre apenas vio a su hija se apresuró a sacar unas llaves de uno de los bolsillos de su pantalón, y la liberó de las pesadas cadenas. Sollozando amargamente curó los lastimados tobillos de la desdichada joven, quien al verse libre de aquel martirio derramó muchas lágrimas de alegría. Lo que más la emocionaba y enternecía era la humanidad que su padre le volvía a mostrar después de tantos años.

Domingo miraba extrañado todo aquello. Su asombro fue mayor cuando el barbudo hombre le dijo:

–Muchas gracias, amigo, muchas gracias por haberme liberado a mi hija y a mí de esta situación tan inhumana; usted me ha liberado de una espantosa locura a la cual estaba encadenado por una terrible promesa que hice hace muchos años, llevado por el rencor y el odio.

–Francamente, don Damián, que no entiendo nada de nada.

–Le explicaré. Todo empezó hace unos diez años. Antes era un hombre feliz, tenía una esposa bellísima y esta hija que, junto con la hacienda, eran la pasión de mi vida, lo eran todo para mí.

Ésta era la hacienda más próspera de nuestra frontera. Pero, desgraciadamente, mi esposa me traicionó con un hombre a quien le brindé mi hospitalidad y fugó con ella. Lleno de odio y de celos me dediqué a buscarlos y no paré hasta encontrarlos y darles muerte. Perdí interés por todo y me volví

un ser terrible y maligno; encadené a mi hija y me hice la inhumana promesa de mantenerla así y tratarla como a un animalillo. Sólo la liberaría de esa situación el día que un hombre a quien brindara mi hospitalidad mantuviera una conducta irreprochable, incluso que no demostrara la más leve curiosidad impertinente por lo que aquí viera. Por ello, a todo él que pasaba por aquí le ofrecía mi hospitalidad, pero ni bien pisaban la casa, de inmediato la curiosidad se les desbocaba y querían averiguar hasta el mínimo detalle. Para esos impertinentes se había hecho la promesa, también, de castigarlos con la muerte. Acompáñeme.

Lo llevó hacia un enorme caserón que se encontraba cerca del río. Abrió de par en par unas pesadas puertas y, ante los asustados ojos de Domingo, aparecieron cadáveres de numerosos ahorcados que lo llenaron de horror. Pero más grande fue su espanto y su tristeza, cuándo alcanzó a ver el cadáver de su amigo Arnaldo.

–Fíjese, usted, todos los crímenes que he cometido llevado por mi diabólica promesa. Gracias a usted ha llegado el momento de pagar por mis crímenes –mientras hablaba se ocultaba el rostro con sus velludas manos.

Las lágrimas rodaban por el curtido rostro de Domingo; sus dos mejores amigos habían perdido la vida lejos de sus familias y de su terruño, la tan amada cerrería de Jaguay Alto.

El hacendado por su parte seguía hablando con voz tronante:

–Pero para aquel hombre extraordinario, capaz de sofrenar su lengua y su curiosidad, me había prometido otorgarle una recompensa también extraordinaria: la mitad de mi fortuna que es enorme y la mitad de mis tierras.

Haré un testamento a favor suyo y de mi hija. Luego me entregaré a las autoridades. Ahora comprenderá, usted, porque le estoy muy agradecido.

Dos días después, con un documento que lo convertía en rico propietario y dueño de un considerable capital, Domingo enrumbó a la cerrería de Jaguay Alto. Iba con el pensamiento de traer a su familia a las tierras que había ganado con el segundo de los consejos.

Domingo avanzaba contento, entristeciéndolo únicamente las trágicas muertes de sus queridos amigos con quienes, juntos, compartieran tantas penas y alegrías desde muy pequeños. Pero se había hecho la noble promesa de ayudar a las familias de sus amigos y darles parte de su fortuna. Por eso, además de la briosa mula que ahora montaba, llevaba una piara de burros con abundantes regalos. Se felicitaba por haber aceptado el cambio de sus jornales por los tres consejos; de lo contrario, en lugar del contento que llevaría a las tres familias, quizás se encontraría con sus pobres huesos regados por tierras extrañas. Lo que más lo alegraba era la justa recompensa que daría a los tres hogares por la larga espera, por el sufrimiento y penalidades que, sin duda, habían pasado.

Animado por esos pensamientos, avanzaba sin descanso. Tres días después, en un amanecer, alcanzó a divisar las chocitas de Jaguay Alto. A medida que se acercaba, su gozo iba en aumento. En el amplio corredor de su choza se encontraba una señora. ¡Era la Santos, su mujer! Se puso loco de contento. Estaba tendiendo unos sacos vacíos, un tendal, donde seguramente iba a desparramar el maíz para que se asolee. De pronto, una presencia lo estremeció. Por detrás de la casa apareció un hombre ensillando un burro. La

mujer entró y salió portando un chanchero[629] que entregó al hombre. "El fiambre", pensó. El hombre, un mocetón, se acercó a la mujer y la besó cariñosamente.

Su pensamiento fue ligero. Todas sus ilusiones y alegrías se derrumbaron. Preso de la cólera sacó su *garantizado*, un filoso machete, y clavó las espuelas en su cabalgadura. Por su familia había salido en busca de nuevos horizontes, pasado penurias y hasta en peligro de perder la vida como sus desdichados amigos. Y su mujer lo engañaba miserablemente. Se sentía humillado, pero estaba decidido a terminar con la vida de su mujer y de su amante.

El sombrero voló de su cabeza por la loca carrera que llevaba. En medio de la tormentosa oscuridad que lo envolvía, como el resplandor de un relámpago, lo estremeció el tercer consejo del anciano: "Nunca te dejes llevar por el primer impulso". Frenó la desbocada carrera de su mula. Ya estaba junto al corredor de su ramada. El hombre, que se encontraba montado ya en el burro, y la mujer lo miraron con extrañeza.

– ¿Qué se le ofrece, señor? –le preguntó su mujer.

«De tal manera que no me ha reconocido – pensó –. No en vano han sido quince largos años lejos de ella».

–Soy comerciante, señora – mintió – vendo telas buenas y baratas.

– ¿No lleva, por casualidad, pantalones de hombre?

–Claro que sí. ¿De qué talla desea?

–Como para este muchacho –dijo señalando al mocetón – es mi hijo que quiere *acompañarse*[630] ya.

[629] Fiambrera.
[630] Tomar compañera.

– ¿Tu hijo? ¡Mi hijo! –gritó loco de contento, pues amaba a su mujer.

« Qué sonso, dejé a mi pequeño Segundo Domingo de ocho años; ahora debe tener veintitrés, pues»

– ¡Mujer! ¡Hijo! ¿Es que, acaso, no me reconocen? ¡Soy Domingo! –se dio a conocer.

La mujer lo miró detenidamente. Al reconocerlo, fue enorme su alegría. Se estrecharon en un fuerte y amoroso abrazo ante los gritos de júbilo de su hijo.

Tal como lo había prometido, ayudó a los familiares de sus amigos y se estableció con su mujer y su hijo en la parte de la hacienda que heredara de don Damián Bellido. Nunca se cansaba de contar su gran aventura a familiares, amigos y visitantes. Y hasta hoy, pese a que han transcurrido muchísimos años, todavía se sigue contando en esta parte de la frontera la historia de Domingo con el nombre de “Los tres amigos y los tres consejos”.

### 4.4 Cuentos maravillosos

#### El shulco[631]

Había una vez tres hermanos; el menor de ellos era el *shulco*[632], el adivino. Cierto día, salieron los tres y caminaron una gran jornada. Andando, el menor tuvo sed. Sus hermanos le dijeron:

– Anda, sácate un ojo y te daremos agua.

El pequeño no quiso hacerlo pero era tan ardiente el calor y le abrasaba tanto la sed que finalmente se sacó un ojo y se quedó tuerto. Así, sus hermanos le dieron agua. Más adelante, cuando volvió a tener sed, sus hermanos le impusieron la misma condición. Pero esta vez, los hermanos no le dieron de beber sino que se marcharon dejándolo ciego y abandonado.

Tanteando de un lado a otro, finalmente el *shulco* llegó a un lugar donde había agua. Bebió, se tendió en las cercanías y allí durmió. Entre sueños escuchó que cerca de él se posaba una bandada de gallinazos, que comenzaron a hablar entre ellos.

– Y bien, ¿qué han hecho hoy?– preguntó el capataz gallinazo a los demás. Cada uno fue contando sus fechorías, hasta que uno dijo:

– He conseguido que dos hermanos le saquen los ojos al tercero.

Los gallinazos celebraron ruidosamente la hazaña. El capataz comentó:

– Eso de los ojos tiene remedio. Con leche de higuerón se puede ver de nuevo.

---

[631] Versión a partir de: «El Shulco», en BAYLÓN, Anahí (coord.), *Cuentos populares*, págs. 52-54. Su informante fue Arnulfo Castillo, de El Tongal, Las Lomas, provincia de Piura. El final del relato, más amplio que en el texto citado, se debe a información personal de Alí Huertas, de Morropón.

[632] En el glosario del libro citado, "shulco" aparece como sinónimo de "adivino"; no obstante, *shullk'a* significa en quechua "menor"; de donde se deriva *shullk'a wawa*/ *shullk'a churin*, "hijo menor". Véase LAIME AJACOPA, Teófilo, *Diccionario bilingüe quechua-castellano castellano-quechua*. La Paz, Futa Traw, 2007, pág. 110.

Cuando despertó, el *shulco* fue palpando cada árbol que encontraba hasta que creyó dar con un higuerón. Rompió una de sus ramas y cuando la leche del árbol tocó sus cuencas vacías recuperó la vista.

El joven comenzó de nuevo a caminar hasta que llegó a una ciudad. Se enteró de que el rey de aquel lugar se reunía con sabios llegados de todos los rincones para que averiguasen el significado de un sueño que había tenido. En el sueño del rey aparecían siete vacas gordas y siete vacas flacas; siete espigas cargadas de trigo y siete espigas peladas. Quien averiguase el significado del sueño se casaría con la hija del rey.

El *shulco* pidió que lo llevasen al palacio; allí, un paje anunció la llegada de un hombre pobre que quería intentar adivinar el significado del sueño. En la sala donde lo atendieron estaba la princesa, vestida de oro, y los sabios que se desesperaban sin poder encontrar una respuesta. Cuando el rey le planteó su duda, el *shulco* dijo:

– Las siete vacas gordas y la siete espigas llenas son siete años buenos que tendrá el reino; las siete vacas flacas y las siete espigas peladas, otros tanto años malos que vendrán después. Su sueño quiere decirle que debe acumular alimentos ahora, mientras duran los buenos tiempos, para evitarse perjuicios más tarde.

El rey quedó satisfecho con la explicación del *shulco*. Allí mismo anunció su boda con la princesa, ante la mirada de todos los sabios y principales que no pudieron hallar una respuesta.

Pasaron los años buenos y cuando llegó la escasez que había vaticinado el *shulco*, el rey estaba bien provisto y se sentía complacido por el acierto de su yerno. En ese tiempo llegaron a la ciudad los dos hermanos mayores. El

menor los vio y los mandó llamar ante él. Cuando estuvieron juntos, los mayores no reconocieron a su hermano, vestido con las galas de un príncipe.

Para que los hermanos no sospecharan su identidad, el *shulco* les interrogó sobre de dónde venían y a qué se dedicaban. Finalmente les preguntó:

– Y su padre, ¿aún vive?

Sus hermanos le respondieron que sí. Escondiendo su alegría, el *shulco* le dijo:

– Quiero ser hospitalario con ustedes. Quédense hoy en palacio y mañana llévenle un obsequio de mi parte a su padre.

Al regresar a su casa, los hermanos entregaron a su padre una alforja que les había dado el *shulco*. En su interior había una naranja de oro. Extrañado por que un príncipe se portase así con un pobre desconocido, el padre ordenó a sus dos hijos que devolviesen el presente. De vuelta en palacio, el *shulco* insistió en que aquel oro era para su padre.

Como el viejo seguía sin querer aceptar el regalo, los hermanos lo llevaron a palacio.

– ¿Usted me conoce? – preguntó el *shulco* a su padre cuando se presentó ante él.

– No, príncipe; yo no lo conozco.

Entonces el *shulco* le contó cómo sus hermanos le habían sacado los ojos y abandonado en el camino; cómo recuperó la vista y se casó con la hija del rey.

– En ese caso, hijo, quiero que me cambies esta naranja de oro por el regalo que yo quiera.

Cuando después de mucho rogar el *shulco* aceptó, el padre le dijo:

– Quiero que perdones a tus hermanos y que volvamos a vivir todos unidos.

Los hermanos mayores, arrepentidos por lo que habían hecho, suplicaron perdón al *shulco*. Cuando los hubo perdonado, el rey dio su permiso para acoger a la familia en palacio y allí permanecieron, otra vez juntos, durante toda su vida.

**Estudio**

El presente cuento reviste tras su aparente sencillez una complejidad inusitada. Podría pensarse que este texto es la aclimatación a Perú de un arquetipo de cuento popular hispano; sin embargo, hay en él características no sólo de la cuentística andina sino también del mito amazónico, y aún más, tiene notables concomitancias con un relato bíblico, obviamente introducido tras la conquista española.

El comienzo, presentando a tres hermanos, responde obviamente al esquema tripartito indoeuropeo. El hecho de que el hermano menor sea el elegido para llevar a término la aventura es asimismo común en Europa; no obstante, parece que se produce un cruce con la psique indígena puesto que aquí se le atribuye al pequeño la característica de la videncia, cosa que no sucede en España. Salvando esta diferencia, la estructura responde a un arquetipo del cuento hispano llamado por Almodóvar "Las tres maravillas del mundo" o arquetipo F[633]: tres hermanos, a veces cuatro, han de encontrar sendos objetos maravillosos o uno solo para reparar una carencia o fechoría inicial. En el transcurso de su aventura es recurrente que los hermanos mayores maten o releguen al pequeño, que es quien ha logrado el objetivo[634]. En este caso, no obstante, parece

[633] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos al amor*... (tomo II), págs. 272-273.
[634] Ibid.; (tomo I), págs. 216-226.

estar remitiendo más bien al episodio bíblico en el que José (el hijo de Jacob, no el esposo de María) es vendido como esclavo por sus hermanos mayores, siendo él el más joven: parece, como veremos por otras concomitancias, que es esta la historia que subyace a todo el argumento[635].

En este caso nos encontramos con que los mayores agreden al menor antes de que se logre la resolución de la búsqueda, aconsejados por un grupo de gallinazos cuya ocupación es hacer el mal. Este componente del relato es especialmente complejo por cuanto parece reunir elementos de la tradición andina y la amazónica en complicada trama. Por una parte, la reunión de un grupo de seres sobrenaturales malignos en torno a un higuerón pertenece a la cuentística de los Andes[636]. El higuerón pertenece al género *ficus*[637] y la llamada "leche de higuerón" es la sustancia conocida en Occidente por "látex", que posee diversas cualidades medicinales. Por otra, la imagen del gallinazo como *trickster* y la revelación de secretos durante una reunión de la bandada son elementos propios de la mitología amazónica[638].

Tras la recuperación mágica de la vista se produce el episodio de adivinación que lleva al *shulco* a casarse con la hija del rey y ser el nuevo príncipe. El sueño del rey y el acierto del joven coinciden con el episodio bíblico en el que José de con la clave que explica los sueños del Faraón. En este caso el proceso aparece simplificado, ya que en el relato bíblico la adivinación se produce en dos episodios y no en uno solo. Tras su acierto, José se eleva a mandatario de Egipto, sólo superado por el propio Faraón, y se casa con la hija de uno de los principales sacerdotes del país del mismo modo en que en nuestro texto el *shulco* se casa con la hija del rey y se convierte en príncipe. Según otra

[635] La historia completa de José aparece en *Génesis*: 37-41.
[636] BALLÓN AGUIRRE, Enrique, *Tradición oral peruana: literaturas ancestrales y populares* (tomo II), Lima, PUCP, 2006, págs.159-165.
[637] VEGA ORCACITAS, Mario, *Etnobotánica de la Amazonía peruana*, Quito, Abya-Yala, 2001, págs.95-97.
[638] GROVER, Jeanne, op.cit., (Primera etapa, segunda parte, tomo I), Lima, ILV, 2008, págs. 177- 178 y 194-195. La figura del gallinazo-*trickster* ha pasado después al folclore andino.

vía de interpretación, el matrimonio entre el forastero y la princesa remite a un momento en que el cuento maravilloso está ya transformándose en cuento de costumbres y representa una defensa de la exogamia[639].

El episodio del regalo de la naranja de oro perece igualmente remitir al momento en que José introduce una copa de plata en la alforja de su hermano Benjamín, nacido tras la desaparición de José. De nuevo en nuestro texto el proceso está simplificado, ya que Benjamín es ahora el hermano más joven en vez de José; en cambio, el *shulco* permanece siendo el pequeño durante todo el relato, como sucede también en los cuentos españoles.

El episodio en que el padre cambia su regalo por el perdón a los hermanos traidores parece original del cuento piurano, toda vez que no he encontrado tal elemento en cuentos del arquetipo hispano ni pertenece al texto bíblico. En todo caso, narrativamente introduce un recurso dramático al presentar a un padre utilizando una estratagema para lograr la reconciliación de sus hijos.

El final feliz de la historia remite una vez más al relato bíblico. En el arquetipo español, si existe traición los hermanos son siempre castigados[640]: no obstante, en la historia de José este perdona a sus hermanos y los acoge junto al padre en Egipto.

Vemos en el cuento del *shulco* un interesante caso de cómo el cuento español se mezcla primeramente con relatos bíblicos que actuaban funcionalmente no como historias sagradas  sino como otro tipo de cuentos, posiblemente porque llegasen al imaginario popular por vía oral, y cómo el conjunto une en su interior elementos narrativos propios de la narrativa de los pueblos indígenas de Perú.

[639] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos populares...* págs.136-139.
[640] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos...* (tomo I), págs. 216-226.

**La rana** [641]

Dicen que había una casita donde habitaba una viejita. Junto al camino estaba la laguna y la hija vivía allí encantada como rana. La gente pasaba y oía cantar muy bonito

– ¿Quién canta? – Decían los hombres.

Y la vieja contestaba:

– Es mi hija.

– Pero muéstrela.

– No, no, no la muestro –decía la vieja.

Un muchacho dijo que quería casarse con la que cantaba tan hermoso. La vieja lo llevó a la laguna, tiró una piedra y salió una ranita verde.

– Esa es mi hija –dijo la vieja.

– Qué va a ser, si es una rana carachosa[642] – contestó el muchacho.

Después llegó el hermano, que quería ver a la chica.

– No, pues ya ha venido tu hermano y la ha despreciado.

– Señora, yo no soy como él, yo quiero casarme con ella.

Fueron a la laguna, la vieja tiró la piedra y salió la ranita.

– ¿Esa es su hija? –Preguntó el muchacho –. No creo que sea su hija – y se fue.

Por último llegó el menor.

---

[641] Tomado de BAYLÓN, Anahí (coord.), *Cuentos populares*, págs. 46-48. Su informante fue Ramiro Jiménez Flores, de Tongal, Las Lomas. Obsérvese el relativo parecido de este cuento con el español de "La princesa rana". Véase RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos*... (tomo I), págs. 168-171. Para no ampliar innecesariamente el estudio, baste señalar que en el presente texto aparecen elementos recurrentes en la cuentística indoeuropea: el esquema tripartito expresado a través de los tres hermanos, siendo habitual que el menor sea el elegido para completar la aventura; la rana como transfiguración de una persona encantada que al encontrar el amor recupera la forma humana y consigue grandes riquezas. Por lo demás, los elementos narrativos son propios de la tradición y no precisan mayor comentario: castigo de la ambición, apariencias engañosas, premio a quien sabe ver bajo el aspecto exterior de las cosas su naturaleza verdadera.

[642] Sarnosa.

– Señora, yo quiero conocer a su hija, quiero casarme.

– No, ya han venido tus dos hermanos y la han despreciado.

Tras mucho insistir fueron nuevamente, se asomó la ranita y el muchacho dijo:

– ¿Esta es su hija? Yo me caso ¿y cómo la llevo?

La vieja le dio una alforjita.

– En el camino la sacas para que veas que está bien – le dijo la vieja.

El muchacho se llevó a la ranita. Cuando estuvo cansado, se acostó y se quedó dormido al sol. Entonces la ranita se transformó en una hermosa mujer, con alhajas de oro. Él despertó de su sueño y se sorprendió. La muchacha le contó que estaba encantada como rana. Se fueron al pueblo del muchacho, donde sus hermanos se habían buscado novias.

Los tres hermanos se casaron el mismo día, pero los mayores estaban envidiosos y arrepentidos de haber despreciado a la rana. En la fiesta la muchacha que había sido rana dijo:

– Que los invitados no boten los huesos, cuando acaben de comer dejen todos los huesos en las mesas.

Ya estaban bailando y la muchacha que había sido rana, cogió todos los huesos y se los echó al seno y cuando giraba con el novio, caían los huesos convertidos en plata.

– Que los pobres recojan –decía la muchacha, y la gente corría a por la plata. Los otros hermanos y sus esposas quisieron hacer lo mismo, pero al sacudir los huesos no caía plata sino que los perros corrieron a llevarse los huesos.

**El cordero de Dios**[643]

Andaba un hombre que estaba bien pobre en busca de Dios o el diablo. De pronto se encontró con un fuerte remolino bien fuerte y en el remolino un hombre en una mula negra.

– ¿Adónde va, joven?

– Voy en busca de trabajo.

–Yo tengo trabajo, vamos.

Así el hombre montó en el anca de la mula.

– Cierra los ojos – le dijo – y los abres sólo cuando yo te diga.

Se fueron y se fueron por los aires. De pronto el hombre de la mula dijo:

– Abre los ojos.

Los abrió y se encontró dentro del infierno, donde descargaban leña verde, golpeaban fierros, trabajaba la gente ahí.

El hombre se comprometió a trabajar un año y un mes, y después se volvía para ver a su familia. Comenzó a trabajar, le dieron dos mulas, una blanca y una negra. Se iba todos los días a traer la leña verde. Un día, a la entrada del infierno, encontró a un corderito amarrado.

– Corderito de Dios, que disculpas los pecados del mundo – le dijo.

Así trabajó y trabajó, y cuando ya faltaba poco para que se cumpla el tiempo pactado, el corderito lo llamó y le dijo:

– Cuando te vayas, me sacas la cabeza y te la llevas.

– Pero ¿cómo? – Le dijo el hombre.

– Mira, le dices al cocinero que la cocine para tu viaje.

[643] Tomado de GUERRERO TORRES, Houdini, *Cuentos*...págs. 29-31. Su informante fue José Manuel Luján González, de Cachaco Grande, en Suyo. Se han añadido aclaraciones al texto, basadas en el testimonio de Alí Huertas, de Morropón, obtenido en mayo de 2008.

Así que cuando sacrificaron al corderito el cocinero le dio la cabeza y el hombre la escondió. Cuando iban a salir, la mula no quería andar y el hombre le pegó con un palo. La mula le dijo:

– Ay, compadre, que me has lastimado el ojo.

– Yo no tengo comadres en el infierno – dijo el hombre.

Pero igual se la llevó. La cabecita del cordero le dijo así:

– Te voy a dar un poco de ceniza, no digas nada, y un poco de carbón, la ceniza es plata.

El hombre de la mula negra lo llevó de regreso a su casa. Igual que a la ida, le dijo que cierre los ojos hasta que él le avise. Cuando abrió los ojos era de noche en el lugar donde se habían encontrado. La cabecita le dijo que dejase todo en el corral y sin decirle nada a su mujer que vaya a enterrarla, pero que no cuente nada. Los vecinos estaban curioseando por el tiempo que había estado fuera, y porque ahora parecía que tenía plata, sus hijos andaban con zapatos y sombrero, estaba arreglando la casa, y un día el hombre le contó a su mujer lo que había pasado. La mujer se fue a buscar a la otra mula que le habían dado al marido y que aún estaba en el infierno pensando regresarse ella también con plata, pero de regreso las dos se quemaron. No se pudo hacer nada. La gente amaneció con la novedad de que se había quemado la mujer, y el lugar donde estaba enterrada la cabecita empezó a moverse hasta que de ahí salió una palomita blanca y se fue volando hasta el cielo.

**Estudio**

Del presente texto poco se puede decir, salvo que es uno de los más difíciles de interpretar que he encontrado en este trabajo. Hay componentes conocidos: por ejemplo,

el hecho de que el diablo se presente en un remolino, y que remite a la imagen del dios prehispánico Guatán[644]. El hecho de pactar con el diablo una estancia temporal en el infierno remite a la cuentística popular europea, y según Propp se debe al rito iniciático preneolítico, en el que los jóvenes debían morir ritualmente y pasar un tiempo en un lugar apartado, donde vivían el viaje de los muertos[645].

La imagen del infierno es la cristiana, y sorprende la imagen del cordero: resulta ser nada menos que el Agnus Dei, el cordero divino que se sacrifica para salvar a la humanidad. Como tal funciona aquí, siendo sacrificado para que el protagonista pueda salir con bien del infierno.

La imagen de la mula que el hombre se lleva del infierno podría remitir también a la figura legendaria del Pitingo, que según la tradición recibió una mula del diablo.

Por último, el hecho de que, cuando la esposa del protagonista acude al infierno a llevarse la segunda mula de su marido, ambas mueran quemadas parece indicar que la cabeza del cordero divino, que el hombre llevaba y la mujer no, fue el motivo de su salvación. La muerte de la esposa es el castigo por la revelación del secreto, impuesta por la cabeza del cordero. La conversión de la cabeza del cordero, enterrada en la casa del protagonista, en una paloma blanca remite a la imagen cristiana del espíritu santo.

Si bien no entiendo el conjunto de este relato, quede aquí presentado el texto y apuntadas sus referencias a la cosmovisión mestiza.

[644] Véase la tradición del *Pitingo.*
[645] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*... págs. 66-67 y 122.

**El panadero que vendía pan sin gente (Blancaflor)**[646]

Era un pueblo bien pobladito, y este panadero hacía pan y lo vendía sin gente[647]. Él decía "tengo hambre" y una voz le decía "anda come, ahí está la comida". Él decía "quiero bañarme" y la voz le decía "anda báñate, en la ducha está el jabón". "Quiero hacer el amor con una mujer" y aparecía la mujer sin conocerla. Lo que quería le daban sin que él supiera si era una bruja o quién. Un día hubo un temblor y se cayeron todas las casas menos la suya, se perdió el pueblo y quedó él solito. Y seguía haciendo su pan y lo vendía sin gente.

Después una voz le dijo:

– Oye, panadero, todo lo que tú me has pedido te he dado, ahora se terminó y tú tienes que buscarme lo que te pida, si lo haces vivirás y si no mueres.

– ¿Y qué debo hacer?– preguntó el panadero.

– Tienes que buscarme las tres torres altas y doradas.

El panadero cogió sus cosas, las metió en su alforja y partió. Al llegar a un pueblo preguntó:

– ¿Dónde quedan las torres altas y doradas?

Nadie sabía nada, pero le dijeron que tal vez la señora Luna podría ayudarlo. Subió al cerro donde estaba la casa y salió una señora.

– Señora, buenas noches, ¿usted es la madre Luna?

– No señor, mi hija lo es, pero ahora no está, pero ¿usted qué desea?

–Yo –dijo el panadero – quisiera preguntarle si sabe dónde quedan las tres torres altas y doradas.

[646] Tomado íntegramente de GUERRERO TORRES, Houdini (coord.) *Cuentos*... págs. 8-16. Su informante fue Ángel Jara Solano, de Tambogrande.
[647] Se entiende que el pan se vendía solo, sin compradores.

– No lo sé, señor, pero mejor espere a mi hija.

A la medianoche llegó la Luna.

– Aquí huele a carne humana – dijo la Luna al llegar a casa.

– No te asustes, hijita, es un humano que quiere hacerte una pregunta – le dijo la madre.

– ¿Qué quiere usted?– le dijo al panadero.

–Quiero saber dónde quedan las tres torres altas y doradas.

– Yo no sé, nunca las he visto, ni las he oído mentar y váyase usted de aquí.

El panadero siguió su camino. Al llegar a otro pueblo volvió a preguntar, y lo mandaron a buscar a la madre del Águila Coja que vive en otro cerro. Allá se va el panadero y pregunta a la madre del Águila Coja:

– Señora, ¿no sabe usted dónde quedan las tres torres altas y doradas?

– No – dijo la madre –, pero mis hijas pueden saber, ellas llegan a partir de las seis de la tarde y el Águila Coja llega a las seis de la mañana. Se quedó a esperarlas. Cuando llegó la primera de las hijas le hizo la misma pregunta, pero tampoco sabía. Más tarde llegó la otra hija que tampoco conocía las torres altas y doradas. Al amanecer llegó el Águila Coja, y después de comer, porque venía hambrienta de tanto volar, fue a hablar con el panadero que la estaba esperando.

– ¿Conoce usted dónde están las torres altas y doradas?

–Yo te digo dónde es – dijo el Águila Coja – pero en el camino tienes que darme de comer porque si te pido y no me das, te como.

– ¿Y qué debo hacer?– preguntó el panadero.

– Te buscas una res, la matas y haces cecina con su carme para no llevar mucho peso. Vamos a volar tres días y dos noches –dijo el Águila.

Después de empaquetar la carne salieron el Águila volando con el panadero montado en el lomo.

– Tengo hambre –dijo el Águila – y el panadero le dio de comer. Así lo hicieron hasta que se acabó la carne. Volando sobre una enorme laguna, vieron a tres señoritas que se bañaban desnudas y la ropa la habían dejado en la orilla.

– ¿Has visto a esas mujeres?– dijo el Águila –. Ellas son las tres torres altas y doradas. La ropa que está en medio debes esconderla y las otras las dejas ahí. Cuando las demás se vayan, tú le entregas su ropa a Blancaflor y le dices que tú eres el panadero.

Así lo hizo, pero para su sorpresa Blancaflor le dijo:

– Dame mi ropa y anda que mi padre te espera.

– ¿Tú me conoces?– preguntó el panadero.

– ¿Cómo no te voy a conocer, si yo te he dado todo lo que querías durante estos años?– contestó la muchacha, que ya se había enamorado del panadero.

El muchacho llegó a la casa, golpeó a la puerta, y una voz de hombre le preguntó:

– ¿Quién eres?

– Soy yo, el panadero.

Cuando abrieron, el muchacho esperaba que saliera un hombre pero salió un macanche, un señor macanche que estaba la mitad enroscado y la mitad parado y hablaba como cristiano.

– ¿Y quién te ha traído?– preguntó el macanche.

– Ha sido el Águila Coja – dijo el panadero.

– Bueno, ahora tienes que hacer lo que yo te ordene – dijo la culebra, y mandó a su hija Blancaflor que le dé de comer al muchacho.

– A las seis de la tarde te daré una orden, dijo el macanche, si lo haces vives y si no te como.

Cuando llegó la hora, el macanche lo mandó limpiar un montazal, que no queden árboles ni basuras, y que amanezca con tantas flores que su perfume lo despierte a él y a sus hijas. « ¿En una noche? pensó el panadero, no podré y el macanche me comerá.» Se quedó pensando, triste, hasta que llegó Blancaflor y le dijo:

– No te preocupes, panadero, échate a dormir que yo voy a hacer el trabajo pero no le digas nada a mi papá.

Ella dio un soplido y todo el montazal quedó limpio. Con otro soplido sembró un jardín y a la medianoche ya estaba floreando. Rayando el día se despierta el macanche con el perfume y dice:

– Muy bien, panadero, pero para mañana no quiero que haya flores sino trigo para cosechar.

Otra vez Blancaflor lo ayudó. Al día siguiente, el macanche le dijo:

–Ahora quiero que me traigas el anillo de mi esposa que está en alta mar, a las seis de la mañana tienes que estar acá.

Pero el macanche ya sospechaba que quien hacía el trabajo era su hija.

El panadero y la muchacha salieron a buscar el anillo, llevando un vaso y una cuchilla. Llegaron a la playa y Blancaflor le dijo:

– Córtame el cuello y esa sangre que caiga recógela en el vaso, yo me tiraré al mar y tú me esperas. Cuando ese lucero esté aquí vendrá una luz en el agua, entonces tú arrojas la sangre al mar para poder salir yo, si no me tiras la sangre me quedaré muerta y no tendrás el anillo.

El panadero se quedó dormido y cuando llegó la luz él no se dio cuenta y como no tiraba la sangre Blancaflor no podía salir del agua. Entonces ella se estiró y se estiró hasta que logró coger el vaso y tirar la sangre al mar. La muchacha salió con el anillo, pero le quedó una cicatriz en el cuello donde se había hecho cortar.

Cuando llegaron con el anillo, el macanche se dio cuenta que Blancaflor lo había ayudado porque era la única de todas sus hijas que sabía cómo se podía sacar el anillo del mar, pero no les dijo nada.

– Ahorita, te vas a casar con una de mis hijas – le dijo el macanche al panadero –. Ahora en la noche, en un cuarto oscuro voy a poner a mis hijas y tú vas a entrar, la primera que abraces será tu mujer.

Blancaflor se puso un anillo brillante y le avisó al muchacho para que antes de abrazar a una de las hermanas se fije en el anillo para abrazarla a ella. Así lo hicieron y al otro día el padre dijo:

– Yo los voy a llamar a cada momento y tendrán que contestarme.

Pero el macanche, que era el diablo, pensaba matarlos a los dos. La muchacha ya sabía qué iba a hacer su papá y acordaron no dormir en toda la noche. Cuando quedaron encerrados en el cuarto Blancaflor lo mandó traer un bacín donde tendrían que escupir cada vez que el macanche los llame y le dijo que también trajera del corral dos caballos flacos. El panadero llevó el bacín

pero un caballo flaco y uno gordo. Entonces Blancaflor al ver los caballos le dijo:

– El caballo flaco es el relámpago, y el gordo es el viento, por eso te pedí que trajeras dos flacos, porque el relámpago es más rápido que el viento. A la noche empezaron a contestarle al macanche hasta que se llenó el bacín, entonces Blancaflor le dijo:

– Ahora sí, el bacín contestará por nosotros y podremos irnos, tú montarás en el relámpago y yo en el viento. El macanche se dio cuenta pero ellos ya habían partido. Volaba el padre ya detrás de la pareja pero Blancaflor botaba una espuma que le cerraba el paso al macanche. Más tarde la muchacha tiró un peine y se formaron unas espinas pero el padre otra vez consiguió pasar. Después ella tiró un jabón e hizo un barrizal, pero también pasó. Tiró un carrete de hilo y se formó un bejuquero que nadie podía pasar. El macanche, con cólera, maldijo a su hija que se iba con el panadero:

– El día que tu marido llegue a su pueblo, la primera mujer que lo abrace por detrás hará que se olvide de ti.

Al tiempo la Blanca[flor] tuvo un hijito y cuando el panadero se iba al pueblo ella le advirtió que no se dejara abrazar para no olvidarla a ella ni al niño, porque era la maldición del macanche. Pero cuando él llegó al pueblo, todos se emocionaron al verlo y él se olvidó la recomendación. Una mujer muy fea lo abrazó por detrás y el panadero se olvidó de la mujer y el hijo. Pasado el tiempo, Blancaflor y su hijo quisieron averiguar del panadero. Antes de ir al pueblo, la muchacha hizo un muñeco y lo tiró para arriba:

– Si cae parado, mi marido está vivo; si cae parado y con la mano en la cintura, está de novio; si cae echado es que está muerto.

Tres veces cayó con la mano en la cintura.

– Tu papá está de novio y se va a casar – dijo Blancaflor.

Otra vez tiró el muñeco para saber cuándo sería la boda. Entonces le dijo a su hijo: Iremos al pueblo para que tu padre te dé la bendición, porque a mí me alcanzó la maldición de mi padre el macanche y el panadero ya me ha olvidado.

Llegaron al pueblo justo cuando la pareja entraba a la iglesia. Blancaflor se paró en la puerta.

– Panadero, – lo llamó al pasar – antes de que te cases quiero que reconozcas a tu hijo, yo soy Blancaflor.

El panadero no se acordaba de nada, hasta que ella le mostró la cicatriz del cuello y entonces corrió a abrazarla.

A la novia y a los invitados les contaron toda su historia así como la maldición del macanche, después el sacerdote los casó y así viven hasta ahora.

**Estudio**

Este cuento presenta concomitancias muy llamativas con el cuento español de "Blancaflor, la hija del diablo": desde el nombre de la protagonista hasta las peripecias que ocurren una vez que el hombre que se casará con ella sale de su pueblo. Difiere, en cambio, en la vida que lleva el panadero antes del terremoto y la llamada a buscar las Torres altas y doradas.

El cuento de "Blancaflor, la hija del diablo", es uno de los cuentos populares más bellos y complejos de la tradición española. En sus argumento y ciertos detalles parece una versión hispanizada del mito de Medea y Jasón, y sus líneas maestras han

pasado a la tradición andina[648] como el cuento "Tutupaka llakta", recogido por vez primera por Jorge Lira en 1974[649].

La vida del panadero antes de la aventura remite vagamente a cuentos del tipo del mito de Eros Y Psiqué. No obstante, si aceptamos el postulado de Vladimir Propp que afirma que todo cuento maravilloso es en mayor o menos grado el recuerdo del rito iniciático preneolítico podemos inferir la posibilidad de que el cuento español se haya mezclado con un relato indígena del mismo tipo, superponiéndose algunos elementos hispanos y conservándose otros autóctonos. Tal vez la mejor opción para estudiar la complejidad de este relato sea acudir a sus componentes narrativos:

El primero de ellos podría ser la situación de inicio: el panadero vive en un pueblo donde es servido por una presencia invisible. En el cuento español y el mito griego no aparece este componente. Es cierto que en cuentos españoles que reproducen el mito Eros Y Psiqué (del arquetipo "La mano negra"[650]) aparece el elemento del servidor invisible, si bien en este caso la receptora de tales atenciones es una mujer. En cambio, en la mitología de los pueblos selváticos de Perú jívaros y cañaris sí aparece el componente de hombres que son servidos por alguien invisible al principio[651]; ya conocemos la importancia de la cultura jívara en Piura. Según Propp, el motivo de tal invisibilidad se explica porque, durante el rito de iniciación, los iniciandos pasaban una temporada en un lugar apartado, mientras la comunidad los daba por muertos al menos ritualmente. Una de las características de ese lugar apartado era la invisibilidad: dado que los iniciandos estaban ritualmente muertos, eran invisibles para los demás. En nuestro caso estaríamos ante el caso de que el panadero inicia su aventura cuando vive,

[648] GÓMEZ NAVARRO, Héctor, «*Tutupaka llakta*: cómo Medea llegó a los Andes», en ROVIRA, José Carlos y VALERO JUAN, Eva, (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Barcelona, Iberoamericana, 2013, págs. 319-329.
[649] LIRA, Jorge, *Tutupaka Llakkta o El mancebo que venció al diablo: anónimo quechua*. Lima, Editorial Milla Batres, 1974.
[650] RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Cuentos al amor*...págs. 119-128.
[651] Para el pueblo jívaro achual: JIMPIKIT SASERAT, Roberto, «Pangki (la anaconda)», en FAST, Gerhard, op. cit. págs. 33-39. Para el pueblo cañari: MOLINA, Cristóbal de, op. cit. págs. 40-41.

en realidad, en el lugar apartado de los iniciandos, siendo servido por otros que están ritualmente muertos y son, por tanto, invisibles[652]. Cuando Blancaflor revela que es ella quien servía al panadero esta hipótesis toma más cuerpo: ella habita en el mundo del diablo, es decir el reino de los muertos, al que el iniciando debía acudir para morir y renacer como hombre adulto[653].

En el segundo componente narrativo, la presencia invisible llama al panadero a buscar "las torres altas y doradas". Después se revelará que esas torres son Blancaflor y sus hermanas, las hijas del diablo. En el mito griego, el lugar es el reino de Eea (en griego jónico "eea" significa "aflicción"); en el cuento español, el reino de Irás y No Volverás: es decir, el mundo de los muertos. En la versión andina« Tutupaka es un volcán en continua actividad de la provincia peruana de Tacna. El nombre *Tutupaka llakta* significa "pueblo de Tutupaka", dando a entender que se encuentra en el interior del volcán, clara referencia infernal[654]». También, ya lo hemos visto, es el mundo de los muertos el reino de nuestra Blancaflor, en tanto que su soberano es el diablo. Más claro resulta en otra versión piurana del cuento, en el que se llama a este lugar "las pampas verdes del fin del mundo"[655]. El viaje al mundo de los muertos es el camino de la iniciación: el iniciando, ya se ha dicho, debe realizar el mismo trayecto que los muertos, morir ritualmente y resucitar como persona adulta.

En el tercer elemento narrativo el panadero visita durante su búsqueda la casa de la Luna, que no le ayuda, y la del Águila Coja, que le lleva a su destino y le aconseja cómo comportarse con Blancaflor. En el cuento español aparece exactamente el mismo desarrollo; en el mito griego, un alción (martín pescador) informa a un compañero de Jasón, Mopso, quien entiende el lenguaje de las aves, de cómo seguir viaje. El alción es

[652] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*...pág.188.
[653] Ibid.; págs. 66-67.
[654] GÓMEZ NAVARRO, Héctor, «*Tutupaka llakta*...»
[655] BAYLÓN, Anahí (coord.), *Cuentos populares*, págs. 40-42. Esta versión es más incompleta, pero mantiene las características principales del cuento.

el ave mensajera de Alcíone, hija del dios del viento Eolo y nuera del Lucero del Alba: de aquí la visita a la casa de la Luna. Para Propp, el águila simboliza al chamán preneolítico, quien durante el trance y el *vuelo espiritual* indicaba al iniciando el camino al reino de los muertos y cómo comportarse una vez allí[656]. No se olvide la capacidad del chamán prehispánico de Perú para transformarse en ave.

En el cuarto componente, el panadero llega el reino de las torres altas y doradas, donde gobierna el diablo, y conoce a Blancaflor. El diablo le ordena tareas difíciles y Blancaflor le ayuda. En el mito griego Jasón conoce a Medea, quien le ayuda; en el cuento español el héroe conoce a Blancaflor, que igualmente le auxilia. Para Propp, las pruebas del héroe son las que debía superar el joven para ser iniciado[657]. Es importante observar que, frente al modelo propuesto por Propp, es la joven quien da las claves para superar las pruebas, tanto en el caso de Medea con en el de Blancaflor; es por tanto discutible su afirmación de que no existía la iniciación para las mujeres, a la luz de estos y otros datos.

De hecho, en la última tarea Blancaflor es desangrada y luego resucita. En el caso de Medea, ella descuartiza y luego resucita a Esón, padre de Jasón. En el cuento hispano y sus versiones peruanas, en cambio, es la propia Blancaflor quien muere y regresa de la muerte, además marcada físicamente, como marcados volvían los recién iniciados.

En el siguiente componente narrativo, el diablo ofrece al panadero la mano de una de sus hijas y este, con una estratagema, logra elegir a Blancaflor. El diablo trama matar a los jóvenes y la pareja huye. En la persecución, el diablo maldice a su hija. Todos estos elementos están presentes en el cuento español; no así en el mito griego. La

[656] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*...págs. 243-246.
[657] Ibid.; págs. 109-111.

maldición, atendiendo otra vez a Propp, prefigura el olvido de Blancaflor que sufrirá el panadero al regresar junto a su familia.

En el penúltimo componente narrativo, la pareja llega al pueblo de la familia del panadero; este olvida a Blancaflor por la maldición y va a casarse con otra mujer. En el caso griego, Jasón, instalado en Corinto donde Medea es reina titular, se erige en rey para después abandonar a su esposa y casarse con la hija de Creonte, regente de Tebas. En el cuento español, el héroe olvida a Blancaflor al ser abrazado por una mujer. Según Propp, en el lugar apartado donde vivían los jóvenes durante la iniciación, identificado con el reino de los muertos, efectivamente había mujeres[658]. Durante la estancia en el lugar apartado se producían relaciones amorosas que, una vez resucitados ritualmente los jóvenes, no continuaban sencillamente en el mundo de los vivos, en tanto que el ya iniciado olvidaba su vida pasada, requisito indispensable para que no divulgase los secretos recibidos en la iniciación. Por ello, algunos jóvenes tomarían otras esposas olvidando sus relaciones en el lugar de la iniciación: este sería el motivo material del "abrazo del olvido" que sufre el joven. Al tener contacto físico con otra mujer del reino de los vivos, cerraría su relación anterior[659].

Finalmente, Blancaflor se presenta en la boda, el panadero la recuerda y la pareja se une otra vez. En el mito griego existen dos versiones[660]: en una Medea mata a la nueva novia de Jasón y a los invitados a la boda y se exilia; en la otra, tiempo después del asesinato de Glauce (la novia) y los invitados, Jasón y Medea se reconcilian[661]. Esta es la versión que recoge el cuento español, y que encontramos también en su versión

[658] Insisto en recordar que para Propp no existía la iniciación femenina; atribuye tal presencia a excepciones permitidas por diversos motivos. Ibid.; págs. 175-193.
[659] Ibid.; págs. 197-198.
[660] Excluyo la versión según la cual Medea mata a sus hijos ya que esta es una falsificación del mito realizada en el s. V a. C. por Eurípides. Véase GRAVES, Robert, *Los mitos*...pág. 668.
[661] Ibid.; pág.670, nota 2.

piurana[662]. Para Propp, la reunión de los amantes tras el olvido remite a la práctica de mantener las relaciones establecidas en el lugar de iniciación y reino de los muertos, que debían pasar por un estadio previo de separación en el que los jóvenes se olvidaban ritualmente, como ya se ha dicho, y en caso de querer continuar su amor eran puestos a prueba[663].

A modo de conclusión, cabe decir que la Blancaflor piurana reúne en sí elementos universales ya expresados en los mitos griegos, fuertes componentes españoles y posibles referencias a la tradición jívara. El hecho de esta mixtura puede deberse a que el cuento español trasplantado a Perú por los conquistadores se haya superpuesto a cuentos autóctonos nacidos del recuerdo de los indígenas de sus ritos iniciáticos, que habrían dado lugar a sus propios cuentos maravillosos, luego imbricados con la tradición española.

[662] No es exactamente así en la versión cuzqueña, en la que Blancaflor arrebata al joven en su carro de fuego y se lo lleva a Tutupaka. GÓMEZ NAVARRO, Héctor, «*Tutupaka llakta*...». pág. 328.
[663] PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas*...págs.189-212.

**Conclusiones**

Revisando a la luz de todo lo visto las premisas desde las que comenzó este trabajo, se confirman las ideas previas aunque con importantes matizaciones.

En primer lugar es muy visible que la influencia de las distintas etnias ha modelado de forma decisiva el carácter de la narrativa tradicional en las distintas zonas de Piura. En la costa y el desierto el elemento andino se deja sentir muy relativamente, actuando sobre ideas transversales como el principio de reciprocidad o el poder de los cerros sagrados que, por otra parte, compartían otros pueblos autóctonos. En cambio, el influjo español es muy potente. En las zonas más hispanizadas de la costa se puede ver una clara superposición de la cosmovisión española de la época virreinal sobre el pensamiento autóctono, que actúa como latente sustrato. En las zonas menos hispanizadas de la costa, y muy especial en las provincias costeñas del sur encontramos un elemento que ha superado las expectativas teóricas previas: la importancia de la cultura moche. A pesar de que la influencia de este Imperio desapareciese hacia el siglo VI, sus peculiares ideas en torno a la reciprocidad en sentido sacrificial, su positiva valoración del sexo e incluso algunos mitos como el del Médano Blanco o María Dominga han permanecido prácticamente intactos desde época moche en el desierto piurano.

En la sierra, por contra, el elemento español actúa como un barniz sobre las creencias autóctonas, en este caso muy influidas por los pueblos andinos. Aquí la importancia de los cerros, las lagunas o de los númenes agrarios y ganaderos como el tutapure se deja sentir prácticamente en cada narración oral. Los elementos jívaros como el culto a la cabeza cortada, si bien actúan en toda la región, es en las zonas de sierra donde aún laten con más fuerza.

Es de notar que en la leyendística las ideas básicas de los pueblos autóctonos siguen pesando hasta el punto de que las leyendas piuranas difícilmente serían trasplantables a otro lugar del mundo. Se habla de bandoleros, es cierto, pero a su lado van unos brujos de inconfundible origen piurano. En el caso de las leyendas sobre *maestros* otro tanto se puede decir: sólo son entendibles en el contexto histórico y cultural de Piura. Respecto a las brujas, en cambio, pesa en la costa una gran influencia hispana; en la sierra la influencia es andina, aunque el secretismo que rodea a esta figura en los Andes piuranos requiere para comprenderla totalmente más atención que la pertinente para el presente trabajo.

En el cuento popular el elemento español se ha impuesto claramente sobre los autóctonos, aunque el sustrato indígena configura a su propia manera personajes y situaciones. Más aún en el cuento maravilloso, donde los elementos europeos y los indígenas son tan difíciles de separar que los cuentos no son ya ni españoles ni indígenas, sino totalmente mestizos.

De hecho, el mestizaje en la narrativa tradicional piurana es su nota más sobresaliente. No hay un relato en el que no se deje sentir el sabor de más de uno de los pueblos que han pasado por la región. Y como en biología la unión de dos especies puede dar lugar a una especie nueva, en este caso ocurre también. La narrativa tradicional de Piura es fruto y reflejo de su peculiar peripecia histórica, exclusivamente piurana a pesar de todos los elementos que convierten a la narrativa popular en un hecho universal, con elementos reconocibles en los rincones más distantes del mundo.

Es también de destacar que pese a que la narrativa tradicional piurana arranca hace muchos siglos mantiene plena vitalidad. Lejos de convertirse en un fósil anquilosado en viejos temas, formas o personajes, se mantiene en el día a día de los pobladores de la región, muy especialmente en las zonas rurales, como suele ocurrir,

pero con vigor también en las ciudades, hecho sorprendente por escaso en la narrativa oral de otros lugares del mundo. La narrativa tradicional piurana sigue en plena evolución, incorporando a su acervo nuevas perspectivas y situaciones que la actualizan y dan nueva vida.

Mestizaje y vitalidad, características aplicables a todo el pueblo de Piura y en consecuencia también a su narrativa tradicional. Tal vez sea este campo donde con más fuerza late el sueño de José María Arguedas, y es que en la narrativa tradicional de Piura se encuentran, vivas y brillantes, *todas las sangres* de Perú.

**Bibliografía**


AA.VV., *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012.

ABSI, Pascale, «Los hijos del diablo. Hombres y demonios en las minas de Potosí, Bolivia», DEL PINO DÍAZ, Fermín, *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, CSIC, 2002, págs. 271-298.

AFANÁSIEV, Alexei Nicolaevich, *El pájaro de fuego y otros cuentos populares*, Madrid, Alianza, 2008.

AGUIRRE, Mercedes y ESTEBAN, Alicia, *Cuentos de la mitología vasca*, Madrid, Ediciones de la Torre, 2006.

ALBERRO, Manuel, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón, Trea, 2006.

ALVA MENESES, Ignacio, «Los símbolos de Sipán», AA.VV., *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012, págs. 56-75.

ALVA, Walter, *Sipán, descubrimiento e investigación*, Lima. Walter Alva, 1994.

ALZAMORA, Teodoro, *Froilán Alama, la leyenda*, Lima, Altazor, 2010.

ALZAMORA ARÉVALO, Antio Abelardo, *Cuentan los antiguos*, Lima, CEDET, 2009.

AMAYA CHUNGA, Eugenio, *Cuentos de misterio en la arena sechurana*, Sechura, EAM, 2005.

ANDERSON, Justo, *Historia de los Bautistas*, El Paso, CBP, 1990.

ANGULO, Florencia Raquel, «Venganzas y vindicaciones, casos de mujeres que vuelven de la muerte», *Revista de Literaturas Populares*, nº IX- 2, México, UNAM, 2009, págs.346-355.

ANTÓN Y GALÁN, Juan, *El churuco. Cuentos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos, 2012.

ARGUEDAS, José María, *Dioses y hombres de Huarochirí*, México, Siglo XXI, 1975.

–, *Yawar fiesta*, Lima, Horizonte, 1980.

–, *Todas las sangres*, Madrid, Alianza-Losada, 1982.

–, e IZQUIERDO RÍOS, Francisco, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Madrid, Siruela, 2009.

ARRIZABALAGA, Carlos, *Gramaticalización en español americano: la perífrasis concomitante norperuana*, Pamplona, EUNSA, 2010.

ARRIAGA, Pablo José de, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, Lima, CBC, 1999.

ÁVILA MEDINA, Juan, *El Santo Papita y otras historias populares*, Piura, JAM, 2011.

BÁEZ-JORGE, Félix, «Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)», *La Palabra y El Hombre*, nº 74, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988, págs. 5-27.

BALLÓN AGUIRRE, Enrique, *Tradición oral peruana: literaturas ancestrales y populares*, Lima, PUCP, 2006.

BAREIRO SAGUIER, Rubén, *Literatura guaraní del Paraguay*, Caracas, Bilbioteca Ayacucho, 1980.

BATE, Luis «Comunidades andinas pre-tribales, los orígenes de la diversidad», en LUMBRERAS, Luis Guillermo (coord.), *Historia de la América andina*, Quito, UASB, 1999.

BAYLÓN, Anahí (coord.), *Cuentos de espanto*. Piura, Biblioteca municipal "Ignacio Escudero" de Piura, 2001.

–, *Cuentos populares*. Piura, CCDBP, 2001.

BECCARIA, Gian Luigi, *I nomi del mondo: santi, demoni, folleti e le parole perdute*, Roma, Einaudi, 1995.

BECKER, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, Barcelona, Swing, 2008.

BELTRÁN ALMERÍA, Luis, «Bosquejo de una estética del cuento folclórico», *Revista de Literaturas Populares*, nº V-2, México, UNAM, 2006.

BERNIS, Francisco; DE JUANA, Eduardo; DEL HOYO, Josep; FERRER, Xavier; FERNANDEZ-CRUZ, Manuel; SAEZ-ROYUELA, Ramón y SARGATA, Jordi, «Nombres de las aves del mundo recomendados por la sociedad española de ornitología. Segunda parte », *Ardeola*, nº 41, Madrid, SEO/BirdLife, 1994, págs.183-191.

BLASCO, Mario; LLAVERÍA, Manuel y CHÁVEZ, Wander, *Características de la producción de frutales nativos en la Amazonía peruana*, Lima, IICA, 1978.

BOURGET, Steve, *Morir para gobernar. Sexo y poder en la sociedad moche*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino, 2007.

BUSE, Hermann, «El mar en la religión», en TORO MONTALVO, César, (ed.) *Mitos y leyendas del Perú*, Lima, AFA, 1990 (tomo I), págs. 69-71.

CABAL, Constantino, *La mitología asturiana*, Oviedo, RIDEA, 1983.

CALLEJO COBO, Jesús, y CANALES TORRES, Carlos, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, EDAF, 1994.

CARO BAROJA, Julio, *De los arquetipos y las leyendas*, Madrid, Istmo, 1991.

–, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1997.

–, y FLORES ARROYUELO, Francisco José, *El diablo en España*, Madrid, Alinaza, 1985.

CARRASCO, Rafael, «La dama de los ojos sin brillo», en MATEO Y ÁLVAREZ DE TOLEDO, Javier, y RODRÍGUEZ BAUSÁ, Luis, (eds.) *La vuelta a Toledo en 80 leyendas*, Toledo, DB Comunicación, 2008, págs. 153-156.

CARVALLO DE NÚÑEZ, Carlota, «Oshta y el duende», en TORO MONTALVO, César, (ed.) *Mitos y leyendas del Perú*, Lima, AFA, 1990 (tomo 1), págs. 146-150.

CASTRO-KLARÉN, Sara, *Understanding Mario Vargas Llosa*, Columbia, USCP, 1990.

CAVERO CARRASCO, Juan Ranulfo, *Incesto en los Andes: las llamas demoníacas como castigo sobrenatural*, Ayacucho, Wari, 1990.

CHACAMA, Juan. «Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales», *Revista de Historia Indígena*, Santiago de Chile, UDC, nº 7, 2003, págs.139-158.

CHAPILLIQUÉN CHAPILLIQUÉN, Baudilio, *Compendio histórico de Talara*, Talara, Spondylus, 1999.

–, y CHAPILLIQUÉN, Ibeth, *Las Capullanas: mitos y leyendas de Talara*, Talara, Spondylus, 2010.

CHÁVEZ HUALPA, Fabiola Yvonne, *Iniciación y sueño entre las "parteras" de la sierra de Piura (Ayabaca)*, Lima, PUCP. 1996.

–, *Embarazo y parto en los cronistas de los siglos XVI-XVIII*, Lima, PUCP, 1997.

CHUMAP PIRISÁN, Mariano, « "Al venado hay que tenerle miedo", dicen», en FAST, Gerhard, (ed.) *Cuentos folklóricos de los achual*, Lima, ILV, 1978, págs. 152-161.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Descubrimiento y conquista de Perú*, Madrid, Historia 16, 1986.

CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.

CLIFFORD, James, «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», en STOCKING, George (ed.), *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*, Madison, Wisconsin University Press, 1983.

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Rasco, 1892.

COLOMBRES, Adolfo, *Seres mitológicos argentinos*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

COLQUE, Abraham, «Enfermedad y salud: concepciones andinas», *Fe y Pueblo*, nº 7, La Paz, ISEA, 2005, págs. 5-24.

CORNELL, Joseph, *Standard catalog of Winchester firearms*. Iola (Wisconsin), Krause, 2007.

CORREA GUTIÉRREZ, Nadia Yanina, « La conquista española», BUSTO DURTHUBURU, José Antonio del (dir.), *Historia de Piura*, Piura, UDEP, 2004, págs. 96-203.

CRÉPON, Pierre, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, EDAF, 2005.

CRUZ VILLEGAS, Jacobo, *Catac Ccaos: Origen y evolución histórica de Catacaos*, Piura, CIPCA, 1982,

D'ANS, Marcel, *La verdadera Biblia de los cashinahuas. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Lima, Mosca Azul, 1975.

DAUBENTON, Louis Jean Marie, *Encyclopedia metódica. Historia natural de las aves*, Madrid, Antonio de Sancha ediciones, 1788.

DAVIDSON, Judith, «La sombra de la vida. La placenta en el mundo andino», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, nº 12, Lima, IFEA, 1983, págs. 69- 81.

DAVIS, Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Ed. Crítica, 1999.

DELGADO SÚMAR, Hugo, *El "mancharisqa"*, Lima, Ministerio de Salud, 1991.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Lima, Abya-Yala, 1989.

DÍAZ DE RADA, Ángel y VELASCO, Honorio, *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Trotta, 2003.

EBERT, Max, *Reallexikon der Vogerschichte*, Berlín, Walter De Gruyter Inc, 1927.

ELÍAS LEQUERNAQUÉ, Pável, «El corregimiento de Piura en tiempos de la Casa de Austria», BUSTO DURTHURBURU, José Antonio del (dir.), *Historia de Piura*, Piura, UDEP, 2004, págs. 211-270.

ELÍAS PRECIADO, César, *Relatos de La Encantada*, Piura, Lengash, 2012.

ESPINOZA LEÓN, Carlos, *Froilán Alama, el bandolero*, Piura, Kosmos, 1975.

–, *Leyendas piuranas*, Piura, Casa Editora Piuranidad, 2005.

–, *El Pitingo y otros cuentos*, Piura, Vox Populi, 2006.

–, *Bandoleros*, Sullana, Sietevientos, 2011.

ESTUARDO CORNEJO, Raúl, *Horizontes de sol*, Lima, UNMSM, 1957.

–, *El gran bandolero Froilán Alama: vida, hechos, leyenda*, Piura, RAISAPP, 2009.

FEIJÓO, Samuel, *Mitología cubana*, La Habana, Letras Cubanas, 1986.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro, (ed.) *Arte de brujería, y relación del auto de fé, celebrado en la ciudad de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre de 1610*, Barcelona, Verdaguer, 1836.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. Tomo primero de la segunda parte, segundo de la obra*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1852.

FINGER, Bill, *Batman* nº 1, Nueva York, DC Comics, 1940.

–, *Detective Comics* nº 168, Nueva York, DC Comics, 1951.

FLORIO, Rodolfo, «El encuentro con la joven muerta: un estudio de leyenda urbana entre adolescentes», *Revista de Investigaciones Folklóricas*, nº 4, 1989.

FRANCO JORDÁN, Régulo, «El complejo El Brujo. Poder, arte, simbolismo y la tumba de la Señora de Cao», AA.VV, *Tesoros preincas de la cultura mochica*, Lima, Biblos, 2012, págs. 76-97.

FREUD, Sigmund, *Más allá del principio del placer*, (Obras completas, vol. 18) Buenos Aires, Amorrortu, 1984.

GALEANO, Eduardo, *Memoria del fuego I: Los nacimientos.* Madrid, Siglo XXI, 2003.

GAN BAO, *Cuentos extraordinarios de la China medieval*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000.

GARCÍA BELAÚNDE, Domingo, *Las Constituciones del Perú*, Lima, USMDP, 2006.

GAYTON, Anna Hadwick, «The Orpheus myth in North America», *Journal of American Folk-lore*, nº 48, Illinois, AFS, 1935, págs, 263-293.

GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Madrid, Turner, 1984.

GIL GARCÍA, Francisco, «Batallas del pasado en tiempo presente. "Guerra antigua", civilización y pensamiento local en Lípez (dpto. de Potosí, Bolivia)», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, nº 34, Lima, IFEA, 2005, págs. 200-225.

GIVERSEN, Søren, «Salomon und die Dämonen», KRAUS, *Essays on the Nag Hammadi*, Leiden, Brill, 1972.

GÓMEZ NAVARRO, Héctor, «La amada del diablo (tradición peruana)», *Revista Hesperya* nº 2, Oviedo, Hesperya, 2006, págs.28-29.

–, «*Tutupaka llakta*: cómo Medea llegó a los Andes», ROVIRA, José Carlos y VALERO JUAN, Eva, (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Barcelona, Iberoamericana, 2013, págs. 319-329.

GRAF, Arturo, *El Diablo*, Barcelona, Montesinos, 1991.

GRAVES, Robert, *The white goddess: a historical grammar of poetic myth*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1948.

–, *Los mitos griegos*, Barcelona, RBA, 2005.

GRAY-KANATIIOSH, Barbara, *Modoc*, Edina (Minnesota), ABDO, 2007.

GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología*, Barcelona, RBA, 2009.

GRIMM, Wilhelm y GRIMM, Jacob, *The Complete Grimm's Fairy Tales*, Lawrence, Digireads, 2009.

GROVER, Jeanne, *Historia aguaruna*, Lima, ILV, 2008.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

GUERRERO TORRES, Houdini, (coord.), *Cuentos populares 2*, Piura, CCDBP, 2003.

–, *Mitos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos Editores, 2009.

HARNER, Michael, *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*, Quito, Mundo Shuar, 1978.

HOBSBAWM, Eric., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983.

HOCQUENGHEM, Anne Marie, *Iconografía mochica*, Lima, PUCP, 1989.

–, e INGA, Max, *Los encantos de La Encantada*, Piura, CIPCA, 1989.

HOMERO, *Odisea*, Barcelona, Montaner y Simón, 1910.

HOPKINS, Grace, *Indo-European Deiwos and related words*, Washington, LSA, 1932.

INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

IRVING, Washington, *The legend of Sleepy Hollow*, Londres, Kayedreams, 2009.

JIMÉNEZ-BORJA, Arturo, «Introducción al reino chimú», LAVALLE, José Antonio, (coord.) *Chimú*, Lima, BCP, 1987, págs 13-45.

JIMPIKIT SASERAT, Roberto, «Pangki (la anaconda)», FAST, Gerhard, (ed.) *Cuentos folklóricos de los achual*, Lima, ILV, 1978, págs. 33-39.

KAHN, Francis y MOUSSA, Farana, *Las palmeras del Perú: colecciones, patrones de distribución geográfica, ecología, estatutos de conservación, nombres vernáculos, utilizaciones*, París, IFEA, 1994.

KAUFFMAN DOIG, Federico, *El Perú antiguo*, PEISA, Callao, 1983.

–, *Historia y arte del Perú antiguo*, PEISA, Callao, 2002.

KAULICKE, Peter, (ed.), *Max Uhle y el Péru antiguo*, Lima, PUCP, 1998.

KELLER RUEFF, Carlos, *Mitos y leyendas de Chile*, Santiago, Editorial Jerónimo de Vivar, 1972.

KLAUER, Alfonso, 168 *El mundo pre-inka: Los abismos del cóndor*, Lima, Nueva Historia, 2000.

KLEIN, Ranier, *Monstruos y gigantes*, Buenos Aires, IDE, 2004.

KOLLMANN, Bernd, *Los mitos de Jesús*, Bogotá, San Pablo, 2011.

LA CALANCHA, Antonio de, «La Luna y las estrellas», FEIJÓO, Samuel, (ed.) *Mitología americana*, Madrid, Siruela, 2010, pág.131.

–, y TORRES, Bernardo, *Crónicas agustinianas del Perú*. Tomo I, Madrid, CSIC, 1972

LA TORRE ALVARADO, Ricardo, *Huancabamba. Monografía actualizada*, Piura, EIRL, 2006.

LAIME AJACOPA, Teófilo, *Diccionario bilingüe quechua-castellano castellano-quechua*. La Paz, Futa Traw, 2007.

LARA MATEOS, Rosa María, *Medicina y cultura: hacia una formación integral del profesional de la salud*, México, Plaza y Valdés, 1999.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destruyción de las Indias*, Buenos Aires, Stockcero, 2006.

–, *De las antiguas gentes del Perú*, Barcelona, Linkgua, 2008.

LEÓN, Jorge, *Botánica de los cultivos tropicales*, San José, IICA, 2000.

LEONARD, Irving Albert, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 2006.

LEQUANDA, Joseph Ignacio de, «Continuación de la descripción geográfica de la ciudad y partido de Trujillo», en *Mercurio Peruano*, nº 249, 25 de mayo de 1793, págs.56-59.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Madrid, Paidós, 1998.

–, *Antropología estructural*, Madrid, Paidós, 2009.

LIRA, Jorge, *Tutupaka Llakkta o El mancebo que venció al diablo: anónimo quechua*. Lima, Editorial Milla Batres, 1974.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992.

LOHMANN LUCA DE TENA, Juan Guillermo, *Historia de la cultura peruana*, Lima, FECP, 2001.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *De la tierra brava*. *Poemas afroyungas*. Lima, Editora Peruana, 1938.

–, *Los caballeros del delito*, Lima, JMB, 1973.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, «Con, dios creador», en FEIJÓO, Samuel, *Mitología americana*, Madrid, Siruela, 2010, pág.67.

LUMBRERAS, Luis Guillermo, *El arte y la vida Vicús*. Lima, BPP, 1979.

MADER, Elke, *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar*, Quito, Abya-Yala, 1999.

MAGNO, Olao, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Amberes, Falconis, 1572.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Madrid, Planeta, 1986.

MAP, Walter y LEEKLEY, Thomas, *King Herla's quest: and other medieval stories from Walter Map*, Londres, Vaguard Press, 1956.

MARCOS, Jorge, «El proceso de neolitización», LUMBRERAS, Luis Guillermo (coord.), *Historia de la América andina*, Quito, UASB, 1999.

MARRIOT, Alice y RACHLIN, Carol, *American Indian mythology*, Nueva York, Apollo, 1967.

MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jaime, *Trujillo del Perú en el siglo XVIII, Tomo 6º, Cuadrúpedos, reptiles y sabandijas,* Madrid, Cultura Hispánica, 1987.

MARZAL, José María, *La religión en Perú al filo del milenio*. Lima, PUCP, 2002.

MAZA NAVARRO, Vladimir Ernesto, *El encanto del gran lagarto de oro*, Piura, Piuranidad, 2007.

MAZA VERA, Genaro, *Los tres amigos y los tres consejos*, Piura, Piuranidad, 2007.

–, *La dama del estuario y otros cuentos,* Piura, Piuranidad, 2008.

MEDINA SANGINÉS, Pablo, «La casa del fandango», GUERRERO TORRES, Houdini, (coord.) *Mitos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos Editores, 2009, págs. 25-27.

MERINO, José María, *Leyendas españolas de todos los tiempos*, Madrid, Siruela, 2010.

MERINO ARANA, Rómulo, *Historia policial del Perú en la República*, Lima, IGC, 1966.

MERINO DE ZELA, Mildred, *Ensayos sobre folklore peruano*, Lima, URP, 1999.

MESTRE ARRIOJA, Gabriel y VALADEZ AZÚA, Raúl, *Xoloitzcuintle*, México, Artenación, 2007

MIGNET, François Auguste, *Charles Quint: son abdication, son séjour et sa mort au Monastère de Yuste*, París, Plon Fréres, 1854.

MOLINA, Cristóbal de, *Relación de fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Iberoamericana, 2010.

MOORE, Alan, *Batman: The Killing Joke*, Nueva York, DC Comics, 1988.

MORA DE VADIVIESO, Teresa, *Loja de Ayer; Relatos, Cuentos y Tradiciones*, Loja, CCE, 2008.

MULLEN, Patrick, «Modern Legend and Rumor Theory», *Journal of the Folklore Institute*. vol. IX, 1972, págs. 95-109.

MÜNCH, Guido, *Etnología del istmo veracruzano*, México, UNAM, 1994.

MURRAY, Margaret Alice, *The witch-cult in Western Europe*, Londres, Oxford University Press, 1921.

NARVÁEZ VARGAS, Alfredo, «Cabeza y cola: expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes», TOMOEDA, Hiroyasu, FUJI, Tatsuhiko y MILLONES, Luis, (coords.) *Entre Dios y el diablo: magia y poder en la costa norte del Perú*, Lima, IFEA, 2004.

NELSON, Janet y THEWS, Frans, *Rituals of power*, Brill, DDB, 2000.

OCAMPO LÓPEZ, Javier, *Mitos y leyendas latinoamericanas*, Bogotá, Plaza & Janés, 2006.

OLMOS, Ricardo, «Míticos pobladores del mar, tritones, hipocampos y delfines durante la época prerromana y republicana en España», *Ephialte*, nº 1, Álava, IMI, 1989, págs.23-62.

PARKER, Henry, *Village folk-tales of Ceilon*, Nueva Delhi, Asian Educational Services, 2003.

PATTANAIK, Devdutt, *Mitología hindú*, Buenos Aires, Kier, 2006

PEDROSA, José Manuel, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Madrid, Páginas de Espuma, 2004.

PERALTA Y SOSA, José María de, «La triple diosa: las damas blancas en Extremadura, Andalucía y Portugal. Las vírgenes negras en Portugal» MARTOS NÚÑEZ, Eloy, y SOUSA TRINDADE, Víctor de, (coords.) *La casa encantada. Estudios sobre cuentos,mitos y leyendas en España y Portugal*,Mérida, JDE, 1997.

PINGO GUZMÁN, Víctor Francisco, *Entre costumbres y misterios. Compilación de cuentos y leyendas*, Lima, EIRL, 2012.

PITARCH, Pedro «Conjeturas sobre la identidad de los santos tzetzales» RUZ, Mario Humberto, *De la mano de lo sacro: santos ye demonios en el mundo Maya*, págs. 67-89.

PLATT; Tristan, «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes», *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, 2, Madrid, CSIC, 2001, págs. 633-678.

POLÍA, Mario, *Las lagunas de los encantos*, Lima, CPS, 1988.

–, *Estructuras culturales de la medicina tradicional andina*, Buenos Aires, Prometeo, 1994.

–,*Los Guayacundos Ayahuacas: una arqueología desconocida.* Lima, PUCP, 1995.

–, *Despierta, remedio, cuenta*: adivinos y médicos del Ande, Lima, PUCP, 1996.

–,«La muerte en la sierra de Piura: prácticas funerarias y creencias acerca de los muertos en las evidencias arqueológicas y en el material etnográfico», *Anthropologica*, nº 15, Lima, PUCP, 1997, págs. 7-69.

–, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima, PUCP, 1999.

–, *La sangre del cóndor*, Lima, FECP, 2001.

–, *La cordigliera del Condor*, Venecia, Il Punto Edizioni, 2003.

–, *Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura (Perú)*, Lima, UNMSM, 2005

–, *I Signori delle Montagne*, Roma, INDM, 2007.

–, y CHÁVEZ HUALLPA, Fabiola, *Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII*, Lima, PUCP, 1994.

PROPP, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento maravilloso*, Madrid, Fundamentos, 1974.

–, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998.

PUIG, Esteban, *Introducción a la historia antigua del Perú*, Piura, UDEP, 1988.

RAMÍREZ PINGO, David, «La María Dominga», GUERRERO TORRES, Houdini, (coord.), *Mitos y leyendas piuranas*, Piura, Sietevientos Editores, 2009, págs. 13-17.

REGAN, Jaime, «Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras», *Investigaciones Sociales*, Lima, UNMSM, nº3, 1999, págs. 27-46.

REID, James, «La textilería en el reino Chimor», LAVALLE, José Antonio, (coord.) *Chimú*, BCP. 1987, págs. 109-204.

RESPALDIZA, José Ricardo, «Un mito y un cuento en Simbilá», *Folklore Americano*, nº 1, México, IPGH, 1953, págs. 94-100.

REYES, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

RIVAS CASTILLO, Vidal, *Leyendas paiteñas*, Paita, VRC, 2003.

–, *Mitos*, Paita, VRC, 2011.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.

–, *Cuentos al amor de la lumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

ROSAS NAVARRO, Ruth, «La primera mitad del siglo XX», BUSTO DURTHUBURU, José Antonio del (dir.), *Historia de Piura*, Piura, UDEP, 2004, págs.517-574.

RUBEL, Arthur J., «El susto en Hispanoamérica», *América Indígena*, Vol.27, nº 1, 1967, págs.69-90.

SALAS DE LECUNA, Yolanda, *Manuel Piar, el héroe de múltiples rostros*, Caracas, Fundef, 2004.

SAN PEDRO, Fray Juan de, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte de Perú, 1560*, Málaga, Algazara-Camei, 1992.

SÁNCHEZ, Julio, *Visitantes nocturnos inesperados: religión, alucinaciones y fenómenos paranormales*, Bayamón, Universidad Interamericana, 1998.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, «Relación de la antigüedades deste reino del Perú», AA. VV., *Antigüedades del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992.

SHADY SOLÍS, Ruth Marta, *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997, págs. 7-37.

SOONS, Alan, *Haz y envés del cuento risible en el Siglo de Oro*, Londres, Tamesis Bovles, 1976.

SOTIL GALINDO, Raúl, *Iconografía de la cultura Nasca*, Lima, UAP, 2008.

SUESS, Paulo, *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos del siglo XVI*, Quito, Abya-Yala, 2002.

TANGHERLINI, Timothy «"It happened not too far from here...": a survey of legend theory and characterization», *Western Folklore*, vol.49, nº 4 (octubre 1990). Long Beach, WSFS, 1990.

TELLO, Julio. *Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina*. Lima, UNMSM, 1960.

THORNDIKE, Guillermo, *El año de la barbarie*, Bogotá, ENA, 1969.

TORO MONTALVO, César, (ed.) *Mitos y leyendas del Perú*, (3 vols.) Lima, AFA, 1990.

TORO Y GISBERT, Miguel de, *Voces andaluzas*, Zaragoza, Pórtico, 2007.

TORRES FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Glauco, *Léxicon etnolectológico del quichua andino*, Cuenca (Ecuador), Tumipampa, 2002.

VALDA, María Luisa, *Costumbres y curiosidades de los aymaras*, La Paz, Universo, 1964.

VARGAS LLOSA, Mario, *Travesuras de la niña mala*, Madrid, Alfaguara, 2006.

VÁZQUEZ, Germán y MARTÍNEZ DÍAZ, Nelson, (coords.) *Historia de América Latina*, SGEL, Madrid, 1998.

VEGA, Juan José, *Pizarro en Piura*, Piura, Municipalidad Provincial, 1993.

VEGA ORCACITAS, Mario, *Etnobotánica de la Amazonía peruana*, Quito, Abya-Yala, 2001.

VELASCO, Juan de, *Historia del Reino de Quito*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

VELEZMORO MONTES, Víctor, «Orígenes y primeros tiempos», BUSTO DURTHURBURU, José Antonio del, (dir.), *Historia de Piura*, Piura, UDEP, 2004, págs. 1-56.

VICTORIO MARTÍNEZ, Juan Julián, *El Cantar de Mio Cid. Estudio Y Edición Crítica*, Madrid, UNED, 2012

VILLAFAÑE, Juan de, *La limosnera de Dios. Relación histórica de la vida y virtudes de la Excelentísma señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo de Osorio y Quiñones*, Salamanca, Imprenta de Francisco García Onorato, 1723.

VILLALBA LOZANO, Paulina, *Mitología ecuatoriana prehispánica y su influencia en el arte ecuatoriano prehispánico*, Quito, Universidad Tecnológica Equinoccial, 2007.

WARD, Donald, *The German legends of the Brothers Grimm*, Philadelphia, ISHI, 1981.

WISE, Mary Ruth, *Rimaycuna. Quechua de Huánuco*. Lima, ILV, 1998.

ZAKI, Mey, *The legacy of Tuthankamun: art and history.* Giza, FAP, 2009.

**Páginas web**

APULEYO, Lucio, *De deo Socratis*, http: //www.intratext.com /IXT/LAT0533 /_P3A.HTM.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, « La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo», http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_ cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html

FOX, David, http://scotlandsa.co.za/category/myths-legends-by-david-fox/

LUJUFHER, «El carbunclo», en http://ecua-torianisimo1. blogspot.com/ 2009/02/ carbunco.html

OLANO GARCÍA, Demóstenes, http://www.munisanignacio.gob.pe /index.php? option =com_content&view=article&id=6%3Aart-mitos-y-leyendas&catid=5%3Acat-todo-san -ignacio&limitstart=8

http://www.viarural.com.pe/alimentos/pescados-y-mariscos